Triph.
Eccles. Hist.

Die Religions-Politik Kaiser Justinians I.

Inaugural-Dissertation

von

August Knecht
Priester.

WÜRZBURG.
Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung.
1896.

5104
23/8/98

Die

Religions-Politik

Kaiser Justinians I.

Inaugural-Dissertation

von

August Knecht
Priester.

WÜRZBURG.
Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung.
1896.

Paul Scheiner's Buchdruckerei, Würzburg, Dominikanergasse 6

Seiner teueren Mutter

und dem Andenken

seines vor Jahresfrist verstorbenen teueren Vaters

in

Ehrerbietung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung.

§ 1. Die politische und religiöse Lage des Orients am Anfange des sechsten Jahrhunderts 1
§ 2. Kaiser Justinians Leben und Regierungsthätigkeit im allgemeinen 5
§ 3. Kaiser Justinians theologische Schriften 13

Erster Teil.

Kaiser Justinian und die nichtchristlichen Sekten 24
§ 4. 1. Kapitel. Justinians Kampf gegen das Heidentum . . 25
§ 5. 2. Kapitel. Justinians Gesetze gegen die Manichäer . . 38
§ 6. 3. Kapitel. Justinians Vorgehen gegen das Judentum . . 40
§ 7. 4. Kapitel. Justinians Verhalten gegen die Samariter . . 49

Zweiter Teil.

Kaiser Justinian und die kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit 54
§ 8. 5. Kapitel. Justinians prinzipielle Stellung zur Kirche . . 54
§ 9. Mitwirkung bei der Aufhebung des acacianischen Schismas 56
§ 10. Stellung zum Papsttum und zu den Konzilien 62
§ 11. Justinian gegenüber der hl. Schrift u. den Vätern 69
§ 12. 6. Kapitel. Justinian im Streite über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“ („hat im Fleische gelitten“) 71
§ 13. 7. Kapitel. Justinian und der Nestorianismus 92
8. Kapitel. Justinians Kampf gegen den Monophysitismus 97
§ 14. Die Lehre der Monophysiten nach Justinian . 97
§ 15. Widerlegung des Monophysitismus 100
§ 16. Verteidigung des hl. Cyrill gegen den Verdacht des Nestorianismus u. des Monophysitismus 106
§ 17. Massregeln gegen die Monophysiten . . . 111

Seite

§ 18. 9. Kapitel. Justinians Verurteilung des Origenes . . . 118
10. Kapitel. Justinian und der Dreikapitelstreit . . . 125
§ 19. Gegenstand u. Veranlassung d. Dreikapitelstreites 125
§ 20. Justinians wissenschaftliche Gründe gegen die drei Kapitel 128
§ 21. Justinian und der Verlauf des Dreikapitelstreites 133
§ 22. 11. Kapitel. Justinians Beziehungen zum Aphthartodoketismus 140

Schluss.

§ 23. Der Cäsaropapismus Justinians 145

Einleitung.

§ 1. Die politische und religiöse Lage des Orients am Anfange des sechsten Jahrhunderts.

Das oströmische Kaiserreich trug um die Wende des fünften zum sechsten Jahrhundert die Zeichen des Verfalles. Die politischen Verhältnisse waren zerrüttet. Der Glanz der festgeschlossenen Weltmacht war geschwunden und das düstere Bild äusserer und innerer Auflösung zeigte jedem klaren Auge das nahende Ende.

Nach aussen war das Reich geschwächt. Sein Umfang hatte sich fast bis zur Hälfte verkleinert. Die Völkerwanderung hatte die Ost- und Westgothen auf römisches Gebiet geworfen, hatte den Burgundern kaiserliches Land zugewiesen und war den Vandalen und Alanen günstige Gelegenheit gewesen, in römischen Provinzen sich niederzulassen. Als mit dem Sturze des Romulus Augustulus im Jahre 476 die Reichsgewalt auf die oströmischen Kaiser übergegangen und damit das Recht und die Pflicht an sie herangetreten war, den Westen zu beherrschen,[1] da fehlte die Macht und der Mut, das Verständnis und das Geschick, den Anforderungen eines Weltreiches gerecht zu werden. Es ist begreiflich, dass unter solchen Umständen die von einem grossen Unternehmungsgeiste belebten germanischen Völkerstämme die Herrschaft in Italien erlangt haben. Die Könige oder Heerführer

[1] P. Jörs, Die Reichspolitik Kaiser Justinians. Giessen 1893. S. 10. Vgl. Byzantinische Zeitschrift herausgegeben v. H. Krumbacher (München) 4 (1895). S. 155.

der Germanen, die mit ihren Söldnerheeren in römischen Dienst getreten waren und sich so den Weg zu den weitgehendsten politischen Vorrechten gebahnt hatten, galten schon zu Kaiser Zenos Zeiten als Reichsverweser des Westens. Waren sie auch staatsrechtlich noch abhängig von Byzanz, so waren sie doch politisch und faktisch bereits selbständig. Das Mutterland des römischen Kaisertums konnte als verloren bezeichnet werden.

Das gleiche Schicksal hatte die meisten Provinzen getroffen. Abgesehen von den Eroberungen der Franken, Sachsen und Langobarden, sowie der Westgothen in Spanien war das römische Gebiet in seinen Grenzen eingeengt worden durch die siegreichen Kämpfe der Vandalen in Afrika und durch die Eroberungslust der parthischen Arsakiden und der persischen Sassaniden im Orient.

Thronstreitigkeiten in Konstantinopel und religiöser Zwist hatten den Eroberern das Werk erleichtert. Kaiser Zeno ist gar kein wirksames Unternehmen gegen die äusseren Feinde nachzurühmen und sein Nachfolger Anastasius hat nur das Verdienst, die Reichsfinanzen gebessert und gegen die vordrängenden Bulgaren eine Befestigungslinie vom Marmara- bis zum schwarzen Meere angelegt zu haben. Justins I. Regierung war zu kurz, um dem äusseren Zerfall des römischen Reiches Einhalt gebieten zu können.

Nach innen waren die Zustände im römischen Reiche um diese Zeit nicht besser als nach aussen. Es fehlte an einer thatkräftigen und einheitlichen Leitung. Die Kaiser befassten sich mehr mit religiösen Streitigkeiten als mit politischen Angelegenheiten. Bei einer Unmasse von Gesetzen herrschte die grösste Rechtsungleichheit und Rechtslosigkeit. Dem Militär mangelte strategische Ausbildung und gute Zucht. Die Mietsoldaten, welche von einzelnen Führern aus Barbarenstämmen angeworben,[2] vom Staate besoldet und unter die Kontrole kaiserlicher Beamter gestellt wurden, waren unzuverlässig. Im entscheidenden Augenblicke richteten sie sich oft mehr nach der Haltung ihrer Generäle als nach dem Befehle des Kaisers. Das Volk trug ob solcher Missstände um so unwilliger die schweren Steuerlasten, die ihm das Kriegswesen verursachte.

[2] Konr. Benjamin, De Justiniani imp. aetate quaestiones militares. Berlin 1892.

Der politischen Lage damaliger Zeit glich die religiöse. Zwei Jahrzehnte waren verstrichen, seitdem sich die Kaiserstadt am Bosporus von der kirchlichen Gemeinschaft mit Rom losgesagt hatte. Die öffentliche Ruhe, welche vom Schisma erhofft worden war, zögerte noch immer mit ihrem Einzuge in die Stadt Konstantins. Die christlichen Sekten führten den gegenseitigen Kampf mit grösserer Heftigkeit denn je zuvor. Mit der religiösen Spaltung des Volkes verband sich die politische in eine dynastische und eine circensische Oppositionspartei.[3] Die Uneinigkeit war derartig, dass Johannes von Ephesus[4] glaubte, es habe sich das Wort des Weltheilandes erfüllt: „Es wird aber ein Bruder den anderen zum Tode überliefern, der Vater den Sohn; es werden Kinder gegen ihre Eltern aufstehen und werden sie töten und ihr werdet jederman verhasst sein um meines Namens willen." (Matth. 10, 21).

In Konstantinopel hatte die monophysitische Partei mit der Hülfe des Kaisers Anastasius die Oberhand erlangt. Der fromme Patriarch Macedonius wurde von seinem Bischofssitze vertrieben und an seine Stelle der Häretiker Timotheus (511—518) gesetzt.

In Antiochien, das lange Zeit eine Pflegestätte theologischer Wissenschaften gewesen war und dessen Schule einen ebenso gelehrten wie frommen Klerus nach allen Richtungen Kleinasiens entsendet hatte, wütete seit dem Auftreten des berüchtigten Abtes Barsumas und des Petrus Fullo zwischen den Monophysiten und Rechtgläubigen ein erbitterter Kampf um den Patriarchenstuhl. Meistens blieben die Häretiker Sieger. Der orthodoxe Bischof Stephan II. (481– 482) wurde ermordet, sein zweiter Nachfolger Kalendion musste im Jahre 485 dem Ketzer Palladius weichen und Flavian II. (498—512) räumte gezwungen den Thron Severus, dem Haupte der Jakobiten und Schützling des Xenajas.[5] Die Häretiker verfolgten die Katholiken, nahmen deren Kirchen für sich in Beschlag oder brannten sie nieder und das alles ungestraft unter den Augen der Regierung. Wie in der Stadt, so

[3] W. A. Schmidt, Der Aufstand in Konstantinopel unter Kaiser Justinian. Zürich 1854. S. 24. — J. B. v. Weiss, Weltgeschichte. 3. Aufl. Graz — Leipzig 1891. 3. Band S. 664.

[4] J. M. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. München 1862. Buch I. Kap. 3.

[5] Evagrius, Hist. eccl. in Migne, Patr. gr. 86, II. lib. III, 31.

ging es auch auf dem Lande zu. Bei der grossen Abhängigkeit der ländlichen Kirchengemeinden von der Metropole war das natürlich. Rühmliche Ausnahme bildeten einige der damals zahlreichen Klöster,[6] welche in Wort und Schrift gegen den Monophysitismus kämpften.[7]

An der östlichen Reichsgrenze, namentlich in Armenien war der Nestorianismus[8] noch in Blüte und von Persien her machte sich ein Einfluss zoroastrischer[9] Ideen geltend.

Besser lagen die religiösen Verhältnisse im Patriarchate von Jerusalem. Hier war nach der kurz andauernden Begünstigung der Einnaturenlehre durch den ersten Patriarchen Juvenal (428—451, gest. 458) allgemeine Ruhe im religiösen Kampfe eingetreten. Nur vorübergehende Störung brachte die aus Schwäche und Furcht unter das Henotikon Zenos geleistete Unterschrift des Erzbischofes Martyrius (478—486.)[10] Unter den folgenden Patriarchen Sallustius (486—494) und Elias (494—513) waltete ein tief religiöser Geist im heiligen Lande.

Traurig war die kirchliche Lage in Ägypten. Alexandria, die einstige Leuchte kirchlicher und weltlicher Wissenschaften, war zum Zufluchtsorte und Hauptsitze der Eutychianer geworden.[11] Ähnlich wie in Antiochien wechselten auch hier häretische und rechtgläubige Patriarchen unter einander ab. Die Namen Dioskorus, Timotheus Älurus und Petrus Mongus sind wenig ruhmreich in der Geschichte des Alexandrinischen Patriarchates. Ein halbes Jahrhundert, nämlich bis zum Jahre 538 besass das Land

---

[6] Hermann Usener, Der hl. Theodosios. Schriften des Theodoros, Bisch. v. Peträ und Kyrillos von Skythopolis. Leipzig 1890. Vgl. Byzantinische Zeitschrift 1 (1892). S. 174.

[7] Heinr. Gelzer, Josua Stylites und die damaligen Streitigkeiten des Ostens in Byzant. Ztschr. 1 (1892). S. 34 ff.

[8] Arsak Ter-Mikelian, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen. Leipzig 1892. S. 37 ff.

[9] Agathiae Schol. de imp. et reb. gest. Justiniani imp. libri V. Venetiis 1729. p. 45, 48, 51.

[10] Jos. Hergenröther, Handb. d. allgemeinen Kirchengeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Freiburg 1884. S. 486. Vgl. auch das Bistümerverzeichnis d. orient. Kirche von H. Gelzer in Byzant. Ztschr. 1 (1892) u. 2 (1893). S. 22 ff.

[11] P. Rohrbach, Die Alexandrinischen Patriarchen als Grossmacht in der kirchenpolitischen Entwicklung des Orients, Berlin 1891 und in „Preussische Jahrbücher“ 69 (1892). S. 220 ff.

am Nil ausschliesslich ketzerische Patriarchen. Auf dem Lande und in vielen Klöstern fanden sich zahlreiche Jünger des Eutyches.

Im nördlichen Afrika war mit den Vandalen der Arianismus eingezogen. Die Katholiken wurden hart verfolgt. Viele glaubenstreue Bischöfe erlitten die Verbannung. Ein Fulgentius von Ruspe z. B. musste mit anderen nach Sardinien wandern.

In Spanien und Korsika war die Kirche gleichfalls durch die Arianer bedrängt.

Der Irrlehre des Arius huldigten auch die Ostgothen in Italien. Doch liess Theodorich der Grosse auf den Rat des Boetius und des Senators Kassiodor die römische Kirche unbehelligt.

Treu im Glauben und enge mit dem päpstlichen Stuhle verbunden waren die westlichen Provinzen des römischen Reiches, Illyrien, Dacien, Dardanien, Skythien u. s. w. geblieben. Zahlreiche Belobungs- und Ermunterungsschreiben der Päpste geben hievon Zeugnis.[12]

Das Kaiserreich war also, wie wir gesehen, am Anfange des sechsten Jahrhunderts politisch und religiös zersplittert, in seiner äusseren Macht und inneren Kraft geschwächt und dem baldigen Untergang scheinbar überantwortet.

Indes das drohende Verderben sollte noch zurückgehalten werden. Denn „zur Besserung der Verhältnisse und zur Aufhebung der religiösen Verwüstung wurde, wie Giphanius, ein Ingolstädter Gelehrter schreibt, Justinian berufen ähnlich wie einst Oktavius Augustus und später Konstantin. Der eine hat das grosse Reich gegründet. Unter ihm wollte Christus geboren werden und sollte das Christentum seinen Anfang nehmen. Der Zweite schuf das Reich zu einem christlichen um. Justinian, sollte das gefallene christliche Reich wieder herstellen.“[13]

§ 2. Kaiser Justinians Leben und Regierungsthätigkeit im allgemeinen.

Flavius Anicius Julianus Justinianus ist geboren am 11. Mai des Jahres 483 zu Tauresium,[1] einem kleinen Orte an der Grenze

[12] Andr. Thiel, Epistolae Rom. Pontificum. Brunsbergae 1868.

[13] Hub. Giphanii de imp. Justiniano commentarius. Ingolstadii 1591. p. 2. ss.

[1] Evagrius l. c. lib. IV, 1—3, 9. — Procopius, Bell. Pers. II, 28; Bell. Vand. II, 24; De aedif. IV, 1. — J. P. de Ludewig, Vita Justiniani

zwischen Illyrien und Macedonien. Sein Vater hiess Istock oder Sabbatius; seine Mutter war Biglenitza oder Vigilantia, eine Schwester des Kaisers Justin I. Durch die Bemühung dieses Oheims kam Justinian in früher Jugend nach Konstantinopel, wo er sich mit grossem Eifer wissenschaftlichen Studien widmete. An der dortigen Akademie, welche damals mit den Hochschulen von Rom, Alexandria und Athen im geistigen Wettkampfe lag, genoss er Unterricht in der Philosophie, in den schönen Künsten, in der Jurisprudenz und Mathematik, sowie in allgemeiner Kriegswissenschaft. Auch der Theologie ist Aufmerksamkeit geschenkt worden; ihr Studium hat sich später sogar zur Lieblingsbeschäftigung des Kaisers entwickelt.[2]

Nach Beendigung der akademischen Studien betrat Justinian die militärische Lautbahn. Nach kurzem Dienste in der Armee Justins wurde er zur kaiserlichen Leibwache kommandiert.

Als im Jahre 518 Kaiser Anastasius starb und die Gunst der Soldaten dem General Justin den Weg zum Thron eröffnete, begann für den kaiserlichen Neffen eine nie geahnte Zukunft. In rascher Aufeinanderfolge ist er von einer Ehrenstelle zur anderen befördert worden. Im Jahre 520 begleitete er die Würde eines Konsuls. Kurz darauf erfolgte die Ernennung zum Staats-

---

M. atque Theodorae. Halae Salicae 1731. p. 125, 132 ss. — Ph. Invernizi, De rebus gestis Justiniani. Romae 1783. Lib. I. — M. J. Doppert, Selectiora ex Justiniani M. historia. Sneebergae 1714. p. 2. 3. — Teofilo abate, La vita Justiniani, herausgegeb. von James Bryce in Archivo della Societá Romana di storia Patria. Roma 1887. p. 144 ss. Eine Handschrift dieser Biographie, welche von Invernizi und Ludewig benutzt zu sein scheint, hat Bryce 1883 in der bibliotheca Barberina in Rom aufgefunden. Bryce führt in The English historical Review 2 (1887). p. 657—686 und in Archivo della Societá Romana . . . . 1887. p. 137—171 den Nachweis, dass diese angeblich von einem gewissen Presbyter Bogomilus (Theophil), der eine Lehrer Justinians gewesen sein soll, verfasste Schrift eine Fälschung ist. Sie verfolgt die Tendenz, Justinian als Angehörigen des slavischen Volkes darzustellen. „Si riduca, sagt Bryce, solo ad apprenderci che Giustiniano divenne un tempo un eroe leggendario delle stirpi slave.“ l. c. p. 171. — A. Vasiljev, Die Frage über die slavische Herkunft des Justinian, Viz. Vremennik I (1894), 469—492. Vgl. Byzant. Ztschr. 4 (1895), S. 390. — A dictionary of Christian Biography by W. Smith and H. Wace. London 1882. Vol. III p. 538 ss.

[2] Fr. Balduinus, Justinianus sive de iure novo. Halae et Lipsiae 1728. p. 5. — E. Gibbon, The history of the decline and fall of the Roman Empire ed. by W. Smith. London 1854. Vol. V. p. 35 ss.

minister, dann die Erhebung zum Vorstande der geheimen Kanzlei und zuletzt wurde ihm das Oberkommando über die gesamte Armee übertragen. Am 1. April 527 ernannte ihn der Kaiser zum Mitregenten. Die gemeinsame Regierung hat nur fünf Monate gewährt. Justin starb und überliess Justinian die Alleinherrschaft. Nachdem der junge Kaiser sich und seine Gemahlin Theodora, eine Person von niedriger Herkunft und von zweifelhaftem Rufe,[3] feierlich hatte krönen lassen, wandte er sich der

[3] Procopius, Hist. arcana sive Anecdota. Über die Echtheit der Geheimgeschichte ist am Anfang des 17. Jahrh., um die Mitte des 18. und 19. Jahrh. und auch in neuester Zeit eine schriftliche Fehde geführt worden. Die hauptsächlichste Literatur hierüber sei hier erwähnt. Im übrigen wird auf K. Krumbacher, Geschichte d. byzant. Literatur. München 1891. S. 42. verwiesen. Giphanius l. c., Ludewig l. c., Rivius, Imp. Justiniani defensio adv. Alemannum. Frankofurti 1628, Corvinus Arnoldus a Belderen, Imp. Justinianus M. Catholicus. Moguntiae 1668. u. Vindobonae 1766, Struvius, Bibl. hist. instructa. Vol. V. Pars I. Lipsiae 1790. Die hier genannten Autoren sind für die Unechtheit der Geheimgeschichte aufgetreten. Ihnen schlossen sich in neuerer Zeit an die romanistischen Juristen („die dankbaren Verehrer des Kaisers der Pandekten") und J. H. Reinkens in Anecdota sintne scripta a Procopio . . . . Breslau 1858. Die Echtheit suchen geltend zu machen Schmidt-Leyser, Observata diplomatico-historica de iis, quae Justiniano imp. . . . . supposita Helmstadii 1785, Kardinal Alemannus († 1626), Anecdota. Lyon 1632, Venetiis 1729 und in neuester Zeit Felix Dahn, Prokopius von Cäsarea, Berlin 1865 u. K. Krumbacher a. a. O. Vgl. auch Prokopios v. Kaesarea, Gesch. d. Kriege mit d. Persern, Vandalen und Gothen, übersetzt von Spyr. Destunis und kommentiert von Gabr. Destunis. Geschichte der Kriege mit den Vandalen. Buch 1. St. Petersburg 1891 (russ.) — J. Haury, Procopiana. Augsburg 1891. Vgl. F. Dahn, Wochenschrift für klass. Philologie. 1892. — J. Haury, Procopiana. München 1893. — J. Scheftlein, De praepositionum usu Procopiano. Erlangen 1893. Vgl. Byz. Ztschr. 1 (1892). S. 164, 2 (1894). — Invernizi l. c. lässt die Frage unentschieden: id unum contendo, nullam esse huic libello sive Procopii sit sive alterius cuiusdam obtrectatoris praestandam fidem p. 149, ebenso J. Paul Reinhard, Prokops Geheimgesch. Erlangen-Leipzig 1753. — L. Engelstoft, De re Byzantinorum militari sub imp. Justiniani I. Hauniae 1808. p. 10. u. M. J. Doppertus, Selectiora ex Justiniani M. historia. Sneebergae 1714 p. 7 meinen: Procopius . . . . neutro loco aut negligendus aut temere sequendus. Tancredi, S. Ormisda e S. Silverio . . . . ed i loro tempi. Roma-Torino 1865. schreibt: Procopio . . . . or esaltando or profondando Giustiniano . . . . lasciò dubbio fino oggi quando dobbiano acconciargli fede e quando no solita sciagura degli uomini bifronti e bilingui. Vgl. auch Vincenzi, S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta . . . . imp. Justiniani triumphus in oec. V. syn. Roma 1865. p. 368 ss.

Ausführung hochfliegender Regierungspläne zu. „Es schien, als wollte er Grösseres vollbringen als er vermochte. Centralisieren und uniformieren war seine Losung. Ein Staat, ein Gesetz, eine Kirche sollten die Welt beherrschen; in ihnen allen sollte eine absolute Autorität walten und diese Autorität er selber sein".[8]

Das römische Weltreich in seinen alten Grenzen wiederherzustellen, es zu seiner früheren Macht zu erheben, ihm den ehemaligen Glanz zurückzuerobern, war das Ziel der auswärtigen Politik Justinians. Er hat dieses Ziel erreicht. Seine Kriege brachten ihm den Ruhm eines restitutor urbis et orbis und den Titel „eines Herrschers der Alemannen, Gothen, Franken, Germanen, Anten, Alanen und der Vandalen in Afrika.[9] Wohl war er selbst kein hervorragendes militärisches Genie, aber er besass die einem Monarchen vorteilhafte Fähigkeit, tüchtige Offiziere, überhaupt tüchtige Männer auszuwählen. Die von ihm bestellten Generäle Belisar und Narses haben die siegenden römischen Waffen gegen Westen und Süden getragen. Das Reich der Vandalen in Afrika, wo eine nationale Partei unter der Führung Gelimers den König Hilderich (523—530) des Thrones und der Freiheit beraubt hatte, wurde durch Belisar in wenigen Monaten erobert und der römischen Herrschaft dienstbar gemacht (533.)[10] Durch einen feierlichen Triumphzug, in dem neben vielen anderen Beutestücken die hl. Gefässe aus dem Tempel von Jerusalem[11] und

---

[8] Ad. Schmidt a. a. O. S. 12.

[9] Καῖσαρ Φλάβιος Ἰουστινιανὸς Ἀλαμανικὸς Γοτθικὸς Φραγγικὸς Γερμανικὸς Ἀντικὸς Ἀλανικὸς Βανδαλικὸς Ἀφρικανός. Nov. (17) XXI ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae 1881. pars I. p. 137; Byzant. Ztschr. 3 (1894) S. 21—23. — Georgii Cyprii descriptio orbis Romani ed. H. Gelzer. Lipsiae 1890. Vgl. Byzant. Ztschr. 1 (1892) S. 601 ff. — L'Illyricum ecclésiastique par L. Duchesne in Byzant. Ztschr. 1 (1892) S. 531 ss. — G. H. Bruckner, An Justinianus imp. recte usurpaverit titulos Germanici et Alemannici. Jenae 1709. — F. G. Grebel-Leyser, Defensio Justiniani contra obtrectatores. Vitenbergae 1748. p. 12 ss: Die röm. Kaiser legten sich solche Titel bei, wenn sie über ein Volk einen Sieg erlangt hatten, wenn sie dasselbe auch nicht unter ihre Herrschaft brachten. Pater patriae nannte sich Justinian nicht, noch weniger pontifex maximus, wie noch Konstantin und seine unmittelbaren Nachfolger, wohl aber servus dei l. c. p. 15.

[10] Procop., Bell. Vandal. I, 8, 11 ss. II, 5 ss. — Études sur l'histoire de la domination byzantine en Afrique par Ch. Diehl in Byzant. Ztschr. 4 (1895) S. 67 ff.

[11] J. B. Weiss, a. a. O. S. 673. Titus hatte nach Eroberung Jeru-

kostbare, mit Edelsteinen reich besetzte deutsche Evangelienbücher zur Schau getragen wurden, haben die Bewohner von Byzanz die Kunde erhalten von dem Untergange des stolzen Reiches Genserichs, das mehr als hundert Jahre der Schrecken der Länder des Mittelmeeres gewesen war.

Der Sieg über die Vandalen gab Veranlassung zum Kriegszuge gegen Rom und Italien, wo seit fünf Jahrzehnten germanische Völkerhorden Stadt und Land durchstreiften. Die Ostgothen hatten zur Zeit die Oberherrschaft. Justinian verlangte von ihnen die Herausgabe des Vorgebirges Lilybäum auf Sizilien, auf das er ein Anrecht habe, da es als Mitgift der Gemahlin Thrasamunds, der gothischen Prinzessin Amalafrida, vandalisches Reichsgut geworden sei. Während der Verhandlungen hierüber fiel die gothische Königswitwe Amalasuntha als Opfer eines politischen Mordes (April 535). Ihr Vetter Theodahad, den sie in der Absicht ihren Thron zu sichern, zum König erhoben hatte, wurde von der öffentlichen Meinung des Mordes bezüchtigt. Justinian machte sich die Aufregung des Volkes zu Nutzen. Unter dem Vorwande der Blutrache liess er sofort Truppen zur Fahrt nach Italien einschiffen. Im Dezember 535 landete Belisar in Sizilien, eroberte die Insel und drang siegreich durch Süditalien nach Norden vor, von wo aus Narses die Gothen im Rücken angriff. Neapel, Rom, Mailand und zuletzt Ravenna mussten ihre Thore öffnen. „Die Gothen, obgleich den Römern an Menge und Kriegsfertigkeit überlegen, beugten dennoch ihre Stirne dem Gebot einer Hand voll Soldaten, ohne sich dessen zu schämen.“[12] Im Jahre 539 war die Eroberung vollendet und die Macht der Germanen in Italien gebrochen. Es herrschte nun wieder ein römischer Kaiser daselbst. Vereinzelte spätere Versuche der Gothen, das verlorene Land wieder zurückzuerobern, scheiterten an dem Widerstande des kaiserlichen Heeres. Seit 553 galt der ostgothische Staat für untergegangen.

Im Osten hatten schon bald nach dem Regierungsantritte Justinians die Perser, die Erbfeinde der Byzantiner, die römischen Grenzen bedrängt und waren im Jahre 529 bis an die Mauern

---

salems diese nach Rom gebracht, von wo sie Geiserich nach Afrika überführte. Kaiser Justinian liess sie wieder nach Jerusalem zurückbringen.

[12] Procop. Bell. Goth. II, 13—30. — Weiss a. a. O. S. 674—678. — P. Jörs, a. a. O. S. 11. — Am. Gasquet, L'empire Byzantin. Paris 1888. p. 165. 166.

von Antiochia vorgedrungen, aber von Belisar zurückgeworfen worden. Drei Jahre lang standen dann die beiderseitigen Armeen im Felde, ohne zu einem Entscheidungskampfe zu gelangen. Als der Krieg gegen die Vandalen und die Gothen ausbrach, benötigte Justinian alle seine Soldaten. Er entschloss sich darum, im Jahre 532 von König Khosroes I. einen ewigen Frieden zu erkaufen. Der Preis desselben war eine Abgabe von beträchtlicher Höhe.[13]

Im Jahre 554 hat Justinian in Spanien die römische Herrschaft wieder errichtet. Kluge Benützung günstiger Zeitumstände hatte ihm dies ermöglicht. Die Königin Athanagild lag dort im Streite mit König Agila.[13a] Ihrer Bitte um Hülfe gegen diesen Eindringling kam Justinian nach und sandte seine Truppen nach der spanischen Ost- und Südküste. Verschiedene Eroberungen gelangen ihnen und wenn diese auch nicht auf die Dauer behauptet wurden, so konnte sich Justinian doch rühmen, gleich Theodosius dem Grossen über ein Reich zu herrschen, das von den Säulen des Herkules bis an den Euphrat reichte.

Nach Beendigung der Kriege ging Justinian daran, das erweiterte Reich durch Anlegung von Grenzfestungen nach jeder Seite hin zu sichern, durch Herstellung von Handels- und Verkehrsstrassen eine engere Verbindung der Provinzen mit der Hauptstadt zu schaffen, Dörfer und Städte durch Neubauten zu kirchlichen und profanen Zwecken zu verschönern.[14] Endlose Summen wurden hiefür aufgewandt, so dass vielen die Vergrösserung und Verschönerung des Vaterlandes als zu teuer erkauft zu sein schien. Manche von denen, welche die Steuerschraube jährlich mehr presste, klagten laut über Verschwendung und schlechte Staatswirtschaft.[15]

[13] Procop. Bell. Pers. II, 2 ss.

[13a] Jörs, a. a. O. S. 12. — Georgii Cyprii descriptio orbis Romani ed. Henricus Gelzer. Lipsiae 1890. p. XXXII ss.

[14] Procopius, De aedif. Just. — J. N. Sepp, Die Felsenkuppel, eine Justinianische Sophienkirche. München 1882. — Invernizi l. c. IX, 3. — A. Gfrörer, Byzant. Gesch. herausgeg. v. Weiss. 2. Bd. Graz 1873. S. 330 ff.

[15] J. B. Weiss a. a. O. S. 693—700. Vgl. auch Codex Justinianus ed. Paul Krueger. Berolini 1892. praefatio Justiniani p. 2, wo es wie eine Entschuldigung oder Selbstverteidigung klingt, wenn Justinian sagt: militaria agmina multiplicibus et omnem providentiam continentibus modis correximus . . . . sed etiam recta dispositione nostri numinis sine novis expensis publicis constitutis. — Zach. a Lingenthal, Zur Kenntnis

Der nach aussen gesicherte e i n e Staat sollte nach Justinians Plänen im Innern durch eine einheitliche Gesetzgebung befestigt werden. „Die feste Gewähr des Staates, so schreibt er, welche auf zwei Grundpfeilern ruht, auf den Waffen und den Gesetzen . . ., hat in den vergangenen Zeiten bewirkt, dass das glückliche Volk der Römer über allen Nationen steht und alle Geschlechter beherrscht. Mit Gottes Hilfe wird sie dies auch für alle künftigen Zeiten thun. Denn von jenen beiden hat sich allezeit das eine auf das andere gestützt. Die bewaffnete Macht hat in den Gesetzen ebenso ihre Sicherheit gefunden wie die Gesetze mit Hilfe der Waffen aufrecht erhalten worden sind. Darum haben wir, ernstlich besorgt um das Gemeinwohl, im Militärwesen verschiedene wohlüberlegte Verbesserungen vorgenommen und haben den Rechtsschutz durch Erneuerung früherer und durch Aufstellung neuer Gesetze fester gestaltet.“[16] Die Thätigkeit auf dem Gebiete des öffentlichen Rechtes hat dem Kaiser den Ehrentitel des „Vaters der Rechtswissenschaft“ eingetragen. Was er durch theoretische Kodifikation und Inkorporation des in Gesetzesform vorhandenen und in den Schriften juristischer Autoritäten niedergelegten Rechtes, sowie durch praktische, tiefgreifende und planmässige Rechtsreformen gewirkt hat, „trägt zwar einerseits in dem Mangel an Einheit den Stempel der zu geistigen Schöpfungen höheren Stils schlechthin unfähigen Zeit;“[17] andererseits aber ist ein monumentaler Wert dieser Arbeit nicht zu verkennen und lässt sich ein Verständnis für das Grosse, das die Vorzeit geleistet, nicht leugnen.

Hundert Jahre waren verflossen seit der Abfassung des Theodosianischen Kodex. Eine neue Sammlung von Kaisergesetzen that not. Justinian übertrug deshalb dem berühmten Rechtsgelehrten und späteren Minister Tribonian die Aufgabe, in Gemeinschaft mit mehreren Juristen und Beamten eine Sammlung der bis dahin von den Kaisern erlassenen Gesetze auszuarbeiten.[18]

---

des röm. Steuerwesens in der Kaiserzeit. 1863. in Memoires de l'Académie Imp. des Sciences de St. Petersbourg. VII. Serie, Tome VI. Nr. 9.

[16] Cod. Just. l. c. p. 2.

[17] K. Esmarch, Röm. Rechtsgeschichte 3. Aufl. Kassel 1888. S. 436.

[18] Walter, Gesch. d. röm. Rechtes. Bonn 1860. S. 103 ff. — Giphanius l. c. — Invernizi l. c. VIII, 7—18. — R. Ceillier, Hist. générale des auteurs sacrés et eccles. Paris 1748. p. 475.

Das befohlene Werk, welches den Titel Codex Justinianus erhielt, erschien 529 in der ersten, 534 in der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage. Ein weiteres Rechtsbuch, das unter Justinian verfasst worden ist, sind die Digesten oder Pandekten — ein Auszug „aus der gesamten (nahezu zweitausend Werke zählenden) schriftlichen Hinterlassenschaft der klassischen Jurisprudenz.“[19] Die Pandekten wurden 533 veröffentlicht und „bedeuten bis auf den heutigen Tag die klassische Literatur des römischen Rechts. Sie sind die Arche, in welcher das geistige juristische Besitztum von anderthalb Jahrtausend aus der Sintflut zahmen und wilden Barbarentums gerettet worden ist.“[20]

Mit der Änderung der Gesetzbücher musste auch eine Umgestaltung des Lehrplanes an den Rechtsschulen eintreten, deren damals je eine in Konstantinopel, Beyrut und Rom blühte. Auf kaiserlichen Befehl stellte Tribonian ein Handbuch für den Rechtsunterricht her, die sogenannten Institutionen. Im November 533 übergab Justinian das Werk der akademischen Jugend mit einer Ermahnung zu eifrigem Studium.

Bei den konservativen Arbeiten auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft behielt sich der Kaiser den Erlass neuer Verordnungen ausdrücklich vor. Die zahlreichen von ihm gegebenen Gesetze sind nach seinem Tode gesammelt und unter dem Namen „Novellen“ veröffentlicht worden.[21]

Dem in seinem Umfange erweiterten und durch Gesetze in seinem Zusammenhange und Bestande gesicherten Reiche fehlte nach Justinians Ansicht noch eines, das innere Lebensprinzip einer einheitlichen Religion. Das Universalreich sollte von einer Universalreligion getragen sein. Diese dem religiös so sehr gespaltenen Lande zu verschaffen, war eine schwierige Aufgabe. Heidentum, Judentum und Christentum, von denen jedes für sich wieder in verschiedene Sekten geteilt war, liessen sich unmöglich vereinigen. Sollte eine einheitliche Staatsreligion herrschen, der alle Unterthanen sich anzuschliessen hatten, dann mussten sämt-

---

[19] K. Esmarch a. a. O. S. 438. Vgl. Birt, d. antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur. Berlin 1882. S. 173 u. 201 ff.

[20] Esmarch a. a. O. S. 441.

[21] F. A. Biener, Geschichte d. Novellen Justinians. Berlin 1834. S. 5—10. — C. E. Zachariae a Lingenthal, Imp. Justiniani Novellae. Lipsiae 1881.

liche religiösen Bekenntnisse einem einzigen weichen. Das konnte aber staatlicherseits nur erreicht werden durch Kampf und Anwendung von Gewalt. Justinian schreckte vor diesen Mitteln nicht zurück. Mehr denn dreissig Jahre kämpfte er gegen die nichtchristlichen Religionen, gegen die christlichen Häresieen und die Lehrstreitigkeiten innerhalb der christlichen Kirche, um den wahren Glauben Christi zur Alleinherrschaft zu bringen. Die Religionspolitik des Kaisers war fortgesetzte Kampfespolitik.

Wie er diese im einzelnen geführt und was er damit erreicht hat, ist Gegenstand unserer Abhandlung.

§ 3. Kaiser Justinians theologische Schriften.

Da wir uns in der Darstellung der Religionspolitik Justinians hauptsächlich auf des Kaisers theologische Schriften stützen, dürfte ein kurzer Überblick über diese Literatur hier am Platze sein.

Zu den theologischen Schriften Justinians sind zu rechnen einige kleinere Briefe, mehrere rein dogmatische Abhandlungen, die zumeist auch in Briefform abgefasst sind, und eine Anzahl kirchlicher Gesetze.

Von den Briefen sind erhalten:

1. zehn, welche an Papst Hormisdas gerichtet sind. Zwei von ihnen, datiert vom 7. Sept. 518[1] bezw. 22. April 519[2] betreffen das Schisma des Acacius. Von dem gleichen Gegenstande handeln in ihrem ersten Teile zwei Briefe vom 9. Juli[3] bezw. 31. Aug. 520;[4] im zweiten Teile derselben bittet Justinian um eine päpstliche Erklärung betreffs der Zulässigkeit des Satzes „einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden.“ Weitere sechs Briefe datiert vom 29. Juni,[5] vom Juli[6] und 15. Okt. 519,[7] vom 9. Sept.[8] und von der Mitte desselben Monats 520[9] beziehen sich auf den Streit um diese Formel. Der zehnte Brief an Hor-

[1] A. Thiel l. c. Nr. 44 p. 833. — Migne, Patr. gr. 63, 430.
[2] A. Thiel l. c. Nr. 68 p. 864. — Migne l. c. 450.
[3] A. Thiel l. c. Nr. 120 p. 920. — Migne l. c. 496.
[4] A. Thiel l. c. Nr. 127 p. 939. — Migne l. c. 507.
[5] A. Thiel l. c. Nr. 78 p. 875. — Migne l. c. 475.
[6] A. Thiel l. c. Nr. 89 p. 885. — Migne l. c. 476.
[7] A. Thiel l. c. Nr. 99 p. 897. — Migne l. c. 476.
[8] A. Thiel l. c. Nr. 132 p. 954. — Migne l. c. 508.
[9] A. Thiel l. c. Nr. 135 p 957. — Migne l. c. 510.

misdas, abgefasst am 7. Juni 520[10], betrifft die Wiedereinsetzung der vertriebenen Bischöfe Elias, Thomas und Nikostratus.

2. ein Brief an Papst Johannes II. datiert vom 8. Juni 533.[11] Er sucht die Formel „Einer aus der Trinität . . . ." zu rechtfertigen. Dasselbe Schreiben, nur mit einer kurzen Vorrede versehen, sandte Justinian 535[12] an Papst Agapet I.

3. ein Schreiben an Epiphanius, Patriarch von Konstantinopel vom 26. März 533[13] gegen Nestorius und die Monophysiten.

4. ein Glaubensbekenntnis, das unterm 16. März 536 an Papst Agapet I. geschickt wurde und eine Verwerfung des Timotheus Älurus, Petrus und Acacius enthält.[14]

5. zwei Briefe, der eine vom 23. Mai 550 an den Erzbischof Johannes von Justinianopolis,[15] der andere vom 24. Mai 550 an Bischof Kosmas von Mopsuestia[16] gerichtet. In beiden wird die Abhaltung einer Synode gefordert, um zu erfahren, wann Theodor von Mopsuestia aus den Diptychen gestrichen worden sei.

6. zwei Schreiben an die fünfte allgemeine Synode zu Konstantinopel. Das erste[17] teilt in bezug auf Integrität das Schicksal der Verstümmelung mit den Akten der ersten Sitzung des fünften Konzils. Er ist datiert vom 5. Mai 553 und enthält nach einem Hinweis auf die Praxis der Kaiser, nach der sie allezeit zur Beilegung von Religionsstreitigkeiten Konzilien berufen hätten, eine Aufforderung, an die Untersuchung und Verwerfung der drei Kapitel heranzutreten. Das zweite Schreiben,[18] fälschlich datiert

---

[10] A. Thiel l. c. Nr. 114 p. 914. — Migne l. c. 485.

[11] Migne, Patr. lat. 66, 14—17. — Mansi, Sacr. Concil. nova collectio Florentiae 1762. tom. VIII, 795. — Corpus Jur. Civ. ed. Krueger l. 8 § 7—25 C. de sum. trin. I, 1.

[12] Migne, Patr. lat. 66, 35—37. — Mansi VIII, 845. 846.

[13] Corp. J. Civ. l. 7 pr. — § 23 C. de sum. trin. I, 1.

[14] Migne, Patr. lat. 65, 42. 43. — Mansi VIII, 847.

[15] Mansi IX, 274. Justinianopolis ist das alte Anabarzus.

[16] Migne, Patr. lat. 69, 119. — Mansi IX, 275.

[17] Mansi IX, 178—186 lateinisch. — Migne, Patr. gr. 86, I, 1035—1041 griechisch mit latein. Übersetzung, ebenso Mansi IX, 582—588. Fr. Loofs (Leontius von Byzanz 1. Buch, Leipzig 1887. S. 310) und Hefele (Konziliengeschichte 2. B. 2. Aufl. Freiburg 1875. S. 863—867) halten mit Recht die verschiedenen nach Umfang, zum Teil auch nach Wortlaut abweichenden Texte für einen und denselben Brief.

[18] Mansi IX, 366—367. — Hefele, a. a. O. S. 889. — Du Pin, Bibl. nouv. des auteurs eccles. Mons 1691. tom. V, 203; die Ballerini schliessen mit

vom 14. Juli, wurde in der siebenten Sitzung am 26. Mai verlesen. Es enthält die Forderung, Vigilius aus allen Kirchenbüchern zu streichen.

7. Ein Brief an Papst Vigilius[19], von geringer Bedeutung.

Ein vom Jahre 536 datierter, nach einigen an Papst Bonifazius II., nach anderen an Papst Agapet I. gerichteter angeblicher Brief Justinians scheint uns nach Inhalt und Form unecht zu sein und als Fälschung einer späteren Zeit anzugehören.[20]

Die Sprache der Briefe ist fast durchweg die lateinische; die Briefe an Epiphanius und an das fünfte allgemeine Konzil sind griechisch geschrieben.

Das Schreiben an Papst Johannes II. und das an Epiphanius haben Aufnahme gefunden im bürgerlichen Gesetzbuche Justinians.[21]

Die theologischen Abhandlungen, welche Justinian zugeschrieben werden, sind folgende: 1. ein Edikt gegen Origenes.[22] Dasselbe ist an Menas, Patriarch von Konstantinopel gerichtet. Die Abfassungszeit fällt in das Jahr 543. Die Schrift trägt einen wissenschaftlichen Charakter an sich. Die Irrlehren des Origenes, Subordinatianismus, Präexistenz der menschlichen Seele, Apokatastasis u. s. w. werden eingehend behandelt. Die Widerlegung ist treffend; die Argumente aus der hl. Schrift sind, wenn auch manchmal etwas gekünstelt, im ganzen passend; die zahlreichen Beweisstellen aus Väterschriften sind gut ausgewählt. Zehn Anathematismen gegen Origenes bilden den Schluss des Ediktes. Aus dem ganzen Schreiben spricht ein leidenschaftlicher Hass gegen den nach seinen guten Seiten verkannten geistvollen Alexandriner, so dass ein objektives Urteil nicht zur Geltung kommt.

Unrecht aus dem falschen Datum auf Unechtheit des Briefes. — Noris Henr., Diss. de syn. V. oecum. Patavii 1707. c. 4 ss. — Hefele a. a. O. S. 890. Anm. 2.

[19] Migne, Patr. lat. 69, 119.

[20] Migne, Patr. lat. 65, 45. 48 u. 66, 41. — Mansi VIII, 733 u. VIII, 847 ss.

[21] l. 7. pr. — § 23 C. I. 1 de sum. trin.; ibid. l. 8 § 7—24.

[22] Λόγος τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Ἰουστινιανοῦ . . . . κατὰ Ὠριγένους τοῦ δυσσεβοῦς καὶ τῶν ἀνοσίωναὐτοῦ δογμάτων. Migne, Patr. gr. 86, I, 945—989, Patr. lat. 69, 178—226. — Mansi IX, 487—534. — Hefele a. a. O. S. 790 ff. — Loofs a. a. O. S. 308, 310 u. 311. — J. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie u. Patristik. 3. Aufl. Mainz 1885. 3. Bd. S. 340. — O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 510.

2. ein Schreiben an eine Synode betreffs Origenes.[23]

An welche Synode dieses kurze Schreiben gerichtet ist, ist fraglich. Hefele,[24] Nirschl,[25] Hergenröther[26] halten die konstantinopolitanische Synode vom Jahre 543 für die Adressatin. Loofs[27] und Möller[28] sind der Ansicht, dass das Schreiben an das fünfte ökumenische Konzil ergangen sei. Obwohl die Beweise, welche die letzteren für ihre Behauptung anführen, stichhaltig zu sein scheinen, kann man die Frage bis jetzt noch nicht als entschieden erachten. Die vielfache Verlegung der Schrift in das Jahr 553 hat in der Jahrhunderte hindurch festgehaltenen, nunmehr verworfenen Meinung ihren Grund, dass das fünfte allgemeine Konzil sich eingehend und ausdrücklich mit Origenes beschäftigt habe.

Der Inhalt ist eine Widerlegung der Irrtümer, welche Plato, Pythagoras und Plotin in der Lehre von der menschlichen Seele vorgetragen haben. Auffallend ist, dass Origenes in derselben nur ganz nebenbei genannt wird, während umgekehrt sich das Edikt gegen Origenes ausschliesslich mit ihm beschäftigt und die Namen Pythagoras und Plotin an keiner Stelle aufweist. Dieser Unterschied zwischen diesem Schreiben und dem Edikt gegen Origenes ist unseres Wissens bis jetzt noch nicht berücksichtigt worden, obgleich er nach unserer Ansicht für die Beantwortung der Frage nach der Abfassungszeit und nach dem Adressaten von nicht geringer Bedeutung ist. Möglich wäre, dass Justinian aus Rücksicht auf den ihm nahestehenden Origenisten Theodor Askidas,[30] der einer der einflussreichsten Bischöfe auf dem fünften Konzil war, die Namen der heidnischen Philosophen vorschob, um auf grund der geistigen Verwandtschaft mit diesen die Wiederholung des Anathems über Origenes leichter zu erlangen. Eine andere Möglichkeit, die wir für sehr wahrscheinlich erachten und worauf uns der von der Schreibweise in den anderen Schriften verschiedene Stil hinweist, ist die, dass das Schreiben gar nicht von Justinian herrührt. Es könnte z. B.

[23] Γράμμα τοῦ βασιλέως Ἰουστινιανοῦ πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον περὶ Ὠριγένους. Migne, Patr. gr. 86, I, 389—993. — Mansi IX, 534—538.

[24] a. a. O. S. 790.

[25] a. a. O. S. 340.

[26] Hergenröther, Kirchengesch. 1. Band 3. Aufl. Freiburg 1884 S. 493.

[27] a. a. O. S. 287 Anm., S. 291, 310.

[28] Möller, Real-Encykl. d. prot. Theol. XI, 113.

[29] Hefele a. a. O. S. 898.

sehr leicht ein Ergänzungs- und Begleitschreiben sein, das der Erzbischof Menas verfasste und mit dem an ihn gerichteten Briefe des Kaisers den in der Hauptstadt weilenden Bischöfen zusandte. In diesem Falle ist die Abfassungszeit der Schrift in das Jahr 553 oder um ein wenig früher zu verlegen.

3. ein dogmatisches Schreiben gegen die Monophysiten. Dasselbe ist an Mönche gerichtet.[31] Die Adresse dieser Schrift gibt Justinian selbst an, wenn er gegen Schluss schreibt: „Wir haben Euch, auf dass ihr das Glaubensbekenntnis kennen lernt, an dem wir, folgend der katholischen und apostolischen Kirche, festhalten, dasselbe in Kapiteln kurz dargelegt und machen es Euch und durch Euch allen denen bekannt, welche das klösterliche Leben in Alexandria und Umgebung erwählt haben.“[32] Es sind ägyptische Mönche, an die er sich wendet. Dieselben „sind, wie er aus Berichten des Erzbischofes und Patriarchen Zoilus von Alexandrien erfahren hat,[33] zur Kirche zurückgekehrt. Sie haben erkannt, dass die Kirche die Wahrheit lehre und jede Häresie verdamme. Sie verwerfe ebenso die Trennung der Person Christi, welche die Leugner der Gottheit, Paulus von Samosata und Nestorius, vertreten, wie die Verbindung bezw. Vermischung der beiden Naturen, welche Apollinarius und Eutyches, die Leugner der wahren Menschheit Christi, lehren.“ Die Schrift ist 542 oder 543 verfasst.[34] Sie enthält eine kurze Darlegung der wichtigsten Sätze aus der Lehre von der Trinität und Inkarnation, sucht dann besonders den Ausdruck „in zwei Naturen“ zu begründen, widerlegt verschiedene Argumente der Monophysiten und nimmt den hl. Cyrill gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz. Von literar-historischem Interesse ist der darin geführte Nachweis der Unechtheit des „Juliusbriefes“ und des „Briefes des hl. Athanasius an Kaiser Jovian.“[35]

---

[31] Λόγος δογματικὸς Ἰουστινιανοῦ βασιλέως πρὸς τοὺς ἐντῷ ἐνάτῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μοναχούς. Migne, Patr. gr. 86, I, 1103—1145. — A. Mai, Script. vet. nov. coll. VII, 292—313.

[32] Migne l. c. 1141 D.

[33] l. c. 1105 A.

[34] Loofs a. a. O. S. 311. — Bardenhewer a. a. O. S. 510.

[35] Die Akaphaler suchten häretische Schriften des Apollinarius dem Papste Julius I. (337—352) und dem hl. Athanasius unterzuschieben. Als angebliche Schreiben dieser führten sie an „einen Brief des Bischofs Julius von Rom an einen Presbyter Dionysius und einen Brief des hl.

4. ein Fragment eines dogmatischen Briefes, den der Kaiser an Zoilus, Patriarch von Alexandria, geschrieben hat.[36] In dem unter 3. besprochenen dogmatischen Traktat wird dieser Brief von Justinian mit folgenden Worten erwähnt: „Das hieher Bezügliche (es handelt sich um die hypostatische Union) haben wir in einem Schreiben an Zoilus, Erzbischof und Patriarch von Alexandria zur Genüge erläutert. Wir haben dort dargelegt, dass „Natur und Form" (φύσις καὶ μορφή) dasselbe bedeuten und zur Bezeichnung des Allgemeinen (ἐπὶτοῦκοινοῦ) dienen, Person aber und Hypostase von dem Individuellen (ἐπὶτῶν καθ'ἕκαστον) ausgesagt werden."[37] Das erhaltene Fragment handelt über die Leidensfähigkeit der menschlichen, die Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur des Logos und über die faktische Unverweslichkeit des Leibes Christi.

Die Entstehungszeit lässt sich nur mittelbar bestimmen. Zoilus kam 542 auf den erzbischöflichen Stuhl und wurde 551 als Gegner der drei Kapitel vertrieben.[38] Wenn wir das vorhergehende Schreiben in die Jahre 542 oder 543 verlegen, so müssen wir dieses einer etwas früheren Zeit der gleichen Jahre zuweisen.

5. eine Antwort des Kaisers auf eine Denkschrift gegen die Verurteilung der drei Kapitel.[39] An wen richtet der Kaiser

---

Athanasius an Kaiser Jovian." Als Beweise der Unechtheit des ersteren führt Justinian an: 1. Der Inhalt entspricht nicht der Lehre des apostolischen Stuhles, der den rechten und wahren Glauben allzeit bewahrt hat. 2. Die Form ist nicht die der römischen Bischöfe. 3. Im Archiv des päpstlichen Palastes in Rom, wo man nachsuchen liess, findet sich kein derartiges Schreiben des Papstes Julius.

Gegen die Echtheit des Athanasius-Briefes schreibt er: 1. Die Form entspricht keineswegs der Art, wie man sich an einen Kaiser wendet. 2. In bezug auf den Inhalt ist zu bemerken, dass zur Zeit des Kaisers Jovian mit nichten ein Streit herrschte über das Geheimnis der Inkarnation; vielmehr wurde damals gestritten über die Homousie in der Trinität. 3. Über Letztere ist ein echter Brief des hl. Athanasius an Jovian vorhanden, wie Gregor von Nazianz und selbst Apollinarius' Schüler Timotheus bezeugen. l. c. 1125 A — 1127 C.

[36] Ἰουστινιανοῦ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἐκτῆς πρὸς Ζώϊλον πατριάρχην Ἀλεξανδρείας δογματικῆς ἐπιστολῆς. Migne, Patr. gr. 86. I, 1145—1149. — Mai, Spicil. Rom. IV, 468 ss.

[37] Migne l. c. 1137 C D.

[38] Pius Gams, Series episcop. Ratisbonae 1873. p. 460.

[39] Ἴσον ἐπιστολῆς ἀντιγραφείσης παρὰ Ἰουστινιανοῦ πρός τινας γράψαντας καὶ ἐκδικήσαντας Θεόδωρον τὸν δυσσεβῆ καὶ τὰ αὐτοῦ πονηρὰ δόγματα καὶ τὴν

dieses Schreiben? Nach einigen Bemerkungen Justinians sind die Adressaten entschiedene Gegner der Verwerfung der drei Kapitel und „zwar Bischöfe aus jenem Lande, wo allezeit der wahre Glaube unverfälscht bewahrt worden ist, wo man den Brief des Ibas an den Perser Maris gar nicht kennt und ihn mit Unrecht für orthodox hält.“[40] Hefele[41] und Hergenröther[42] suchen die Heimat der genannten Bischöfe in Illyrien und Dalmatien. Loofs[43] zweifelt die Richtigkeit dieser Vermutung unter anderem auch aus sprachlichen Gründen an (für Illyrien würde man lateinische Abfassung erwarten), wagt aber nicht den Ort der Adressaten zu erraten. Wir glauben auf Skythien hinweisen zu müssen. Die dortige Opposition für die drei Kapitel ist bekannt. Bischof Valentinian von Tomi hat sie als Wortführer in Schreiben an Papst Vigilius hinreichend bezeugt.[44] Für das beständige Festhalten am wahren Glauben spricht, dass Skythien allein von allen anderen Provinzen des oströmischen Reiches im acacianischen Schisma die Gemeinschaft mit der römischen Kirche nie aufgegeben hat.[45] Sprachliche Bedenken könnten hiegegen wohl nicht geltend gemacht werden. Wäre die Vermutung, welche Skythien als Heimat der Adressaten dieser Schrift annimmt, sicher, dann liesse sich daraus auf die Entstehungszeit schliessen und zwar würde sich ergeben, dass die Schrift vor dem fünften allgemeinen Konzil abgefasst worden ist. So aber ist wie die Adresse auch die Zeit der Abfassung strittig. Hefele und Hergenröther lassen sie unmittelbar nach 553 entstanden sein. Loofs versetzt sie vor dieses Jahr. Uns scheint das Schreiben

λεγομένην Ἴβα ἐπιστολὴν καὶ τὰ συγγράμματα Θεοδωρίτου τὰ κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως γεγραμμένα. Migne l. c. 1041—1095. — Migne, Patr. lat. 69, 273—328. — Mansi IX, 589—646. — Hefele a. a. O. S. 912 ff. — Loofs a. a. O. S. 310.

[40] Migne l. c. 1043 A. C, 1045 B, 1079 D, 1085 D, 1087 A.

[41] a. a. O. S. 831. 834, 912. [42] a. a. O. 505.

[43] a. a. O. S. 311. 312 Anm. [44] Hefele, S. 820 ff. — Mansi IX, 362.

[45] Joh. Maxentius in Migne, Patr. gr. 86, I, 103 D erwidert nämlich auf den Vorwurf des Papstes Hormisdas bei Gelegenheit des Streites um den Satz „einer aus der Trinität hat gelitten“, integrum ecclesiae corpus odisse Folgendes: Monachi autem in tantum ab hoc crimine alieni sunt, ut nunquam per dei gratiam a catholica communione discesserint licet ad tempus ob nonnulla scandala in orientis partibus orta occidentalibus ecclesiis communicaverint. Was hier von den Mönchen gesagt ist, bezieht sich doch wohl auf die Mehrheit des Volkes.

eine Erwiderung zu sein auf die Opposition, welche das nicht mehr vorhandene sogenannte erste Edikt Justinians[46] gegen die drei Kapitel aus den Jahren 543—545 zur Folge hatte. Dieses erste Edikt hatte sich, wie aus den bei Facundus[47] erhaltenen Fragmenten zu schliessen ist, hauptsächlich mit dem Briefe des Ibas beschäftigt. In der Schrift an die Bischöfe tritt der Ibasbrief auch in den Vordergrund, trotzdem er nicht die Hauptrolle im eigentlichen Dreikapitelstreite spielte. Die Gleichheit in dieser Hinsicht lässt uns auf eine gegenseitige Beziehung schliessen. Damit wäre aber ein neues Moment zur Ermittelung der Abfassungszeit gewonnen und wäre dieselbe zwischen 546 und 550 zu suchen.

Die Schrift enthält scharfe Verweise und Vorwürfe gegen die Bischöfe. Die drei Kapitel werden als der Verwerfung würdig erwiesen. Bedenken gegen das Anathem finden passende Widerlegung. Cyrill wird gegen jeden häretischen Verdacht in Schutz genommen.

6. ein Edikt gegen die drei Kapitel.[48] Diese Rechtfertigungsschrift Justinians gegen vielfache Verdächtigungen, deren Quelle sein Vorgehen gegen die drei Kapitel gewesen, ist wahrscheinlich 551, spätestens in den ersten Monaten 553 verfasst und richtet sich „an die ganze katholische und apostolische Kirche.“ Inhaltlich schliesst sie sich an die vorhergehende an. Sie enthält in fünf Abschnitten die Lehre von der Trinität und Inkarnation in Form eines Glaubensbekenntnisses (1. Abschnitt), eine Verteidigung der christologischen Onomatologie Cyrills (2. Abschnitt), 13 Anathematismen (3. Abschnitt), Beweise für den häretischen Charakter des Ibasbriefes (4. Abschnitt), eine Widerlegung von Einwänden, die zur Verteidigung der drei Kapitel gemacht worden sind, darunter besonders auch die Zurückweisung des Satzes, es gehe nicht an, Häretiker nach ihrem Tode zu anathematisieren (5. Abschnitt).

7. ein antiphonartiges Kirchenlied, Troparium genannt.[49]

[46] Hefele a. a. O. S. 799, 808—816.

[47] Facundus Herm., Libri pro def. trium cap. Migne, Patr. lat. 67, 527—578. lib. II. 3.

[48] Ὁμολογία Ἰουστινιανοῦ κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων. Migne, Patr. gr. 86, I, 993—1041, Patr. lat. 69, 226—274. — Mansi IX, 537—582. — Hefele a. a. O. S. 836 ff. — Loofs a. a. O. S. 310. 311.

[49] Ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ. W. Christ et M. Paranikas,

Es hat zum Gegenstande die Inkarnation des Logos. Die Autorschaft Justinians ist bestritten. Doch sind gewichtige Gründe für dieselbe gegeben.

Von den kirchlichen Gesetzen des Kaisers Justinian bedürfen nur einzelne hier spezieller Anführung:

1. das Glaubensedikt, welches er beim Regierungsantritt erlassen hat.[49a]

2. ein Edikt vom 15. März des Jahres 533, gerichtet gegen die Nestorianer und Eutychianer.[50]

3. ein Erlass gegen Anthimus, Severus, Petrus und Zoaras.[51] Das Gesetz, datiert vom 6. Aug. 536, ist an den Patriarchen von Konstantinopel gerichtet mit dem Auftrage, dasselbe allen Bischöfen und Metropoliten zugehen zu lassen. Es enthält eine kurze Geschichte der Häresie der monophysitischen Häupter Anthimus, Severus, Petrus und Zoaras, spricht über dieselben auf Grund der Entscheidung Agapets I. und des Konzils von Konstantinopel aus dem Jahre 536 Absetzung und Verbannung aus.

4. eine goldene Bulle an den Abt vom Berge Sinai, worin demselben einige Privilegien, höhere Würde und Rang erteilt werden.[52]

Andere kirchliche Gesetze finden sich in grosser Anzahl unter den Novellen, zusammengestellt bei Migne[53] und in den Novellensammlungen.

Die Integrität der angeführten Schriften Justinians zu untersuchen, dafür ist, so wünschenswert diese Arbeit auch wäre, hier kein Raum, ebensowenig für eine Textkritik, die uns ohnehin mangels Einblick in die betreffenden Handschriften bis jetzt unmöglich war.

Die Fragen, wie sich die justinianischen Werke zur hl. Schrift, zu den Vätern und Konzilienentscheidungen verhalten,

---

Anthologia graeca carminum christianorum. Lipsiae 1871. p. 52 cf. p. XXXII. — Bardenhewer a. a. O. S. 511.

[49a] Corpus J. civ. l. 5 pr. — § 4 C. de sum. trin. I, 1.

[50] ibid. l. 6 pr. — § 9.

[51] Ἡ διατάξις Ἰουστινιανοῦ βασιλέως κατὰ Ἀνθίμου, Σευήρου, Πέτρου καὶ Ζωαρᾶ. Migne, Patr. gr. 86, I, 1095—1104. — Novella LVI (42) ed. Zach. a Lingenthal P. I. p. 367—374.

[52] Χρυσόβουλον τοῦ ἁοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ, ὃ ἐδωρήσατο εἰς τὸν τοῦ Σινᾶ ὄρους ἡγούμενον. Migne, Patr. gr. 86, I, 1149—1151.

[53] Patr. lat. 72, 921—1110 Novellae ac leges ecclesiasticae.

werden des Zusammenhanges wegen an einer späteren Stelle (§ 11 und 12) besprochen. Hier soll nur noch das Eine Beantwortung finden: Ist Kaiser Justinian wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen theologischen Werke und inwieweit ist er dies?

Das erste Zeugnis für die schriftstellerisch-theologische Thätigkeit Justinians gibt er selbst, wenn er in einem Edikte vom 5. April 544[55] sagt, dass sein Interesse für den wahren Glauben ersehen werden könne aus den von ihm verschiedentlich geschriebenen Abhandlungen und Erlassen.

Liberatus[56] weiss in seinem Breviarium neben den legislatorischen Werken Justinians auch von theologischen zu berichten; ähnlich berichtet Facundus von Hermiane.[57] Ein anderer Zeitgenosse des Kaisers, der Priester Eustratius, erwähnt in der Lebensbeschreibung des Patriarchen Eutychius von Konstantinopel († 582,) dass Justinian Tag und Nacht durch Wort und Schrift die Häretiker zu bekehren bemüht war.[58]

Johannes von Trittenheim (geb. 1462) zählt Justinian unter die „kirchlichen Schriftsteller."[59]

In neuerer Zeit hat J. Nirschl[60] den Kaiser unter die theologischen Schriftsteller aufgenommen. Die Schriften zeigen nach ihm, „dass dem Kaiser Justinian, wenn er sich auch bei deren Abfassung des Rates und der Mithilfe anderer bedient haben wird, bedeutende theologische Kenntnisse, grosser Scharfsinn und Eifer eigen gewesen." Auch Loofs,[61] Krumbacher[61a] und Bardenhewer[62] weisen auf die Bedeutung der theologischen Schriften Justinians hin. Loofs stellt sich dabei die Frage: „Hat Justinian den Leontius von Byzanz näher gekannt, von ihm sich beraten lassen?" Er antwortet: „Unmöglich ists nicht; doch mit unserem Material nicht zu beweisen. Das aber ergibt sich zweifellos: Die Theologie, die Leontius vertritt, ... ist die Orthodoxie der Zeit

[55] Nov. CXXXII. (147).

[56] Migne, Patr. lat. 68, 693 ss. c. 24. — Mansi IX, 699.

[57] Facundus l. c. lib. II, c. 3.

[58] Migne, Patr. gr. 86, II, 2313 B. Vgl. A. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident. 1. Band. München 1864. S. 80.

[59] Joh. Trithemi catalogus script. eccles. 1531.

[60] a. a. O. S. 338 ff. [61] a. a. O. S. 315. [61a] a. a. O.

[62] a. a. O. S. 510—513.

Justinians, die Theologie, die der Kaiser selbst billigte, deren Sieg er 553 durchsetzte."

Uns erschiene ein Versuch, dem Leontius eine nähere Beziehung zu den theologischen Schriften Justinians zuzuweisen, gewagt und das umsomehr, je weniger die Autorschaft des Leontius für die ihm selbst zugeschriebenen Schriften sicher steht. Weder Loofs nämlich noch Rügamer[63] haben mit ihren Untersuchungen über Leontius sichere Resultate erzielt.

Gegen den Versuch Loofs, aus parallelen Citaten aus den Vätern und aus einigen anderen Parallelstellen die Abhängigkeit Justinians von Leontius als möglich zu erweisen, ist zu sagen: solche Argumente sind von geringer Bedeutung für eine Zeit, welche reich war an Auszügen aus Werken angegriffener und viel umstrittener Schriftsteller.

Auffallend ist, und das hebt Loofs nicht hervor, dass sich in keiner justinianischen Schrift der dem Leontius besonders eigene Ausdruck ἐνυπόστατος[64] findet. Bei näherer Beziehung des Kaisers zu Leontius aber wäre „dieser prägnante Ausdruck, der seit Leontius technische Bezeichnung in der griechischen Theologie ist"[65] in des ersteren Werke sicherlich eingedrungen.

Ich halte dafür, dass es vergebliche Mühe sein dürfte, einen einzelnen Hoftheologen aufzusuchen, von welchem Justinian literarisch abhängen soll. Die Gunst des byzantinischen Hofes war dafür zu schwankend und die Sympathieen des Kaisers und der Kaiserin gegen Untergebene zu wechselnd.

Überdies liefen in die kaiserliche Kanzlei täglich von den verschiedensten Seiten Schriften theologischen Inhaltes ein, bald zur Selbstverteidigung gegen den Verdacht der Häresie, bald als Angriff gegen wirkliche oder scheinbare Häretiker und aus vielen anderen Gründen. Justinian ist unter solchen Verhältnissen, wie uns scheint, in bezug auf Personen und Schriften eklektisch verfahren, hat verschiedene gehört und jedesmal mehrere Schreiben eingesehen und hat das, was ihm am geeignetsten und richtigsten

---

[63] W. Rügamer, Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Würzburg 1894.

[64] Migne, Patr. gr. 86, I. Adv. Nest. 1561 B, de sectis 1241 A., contra Nest. et Eut. 1277 B. — Rügamer a. a. O. S. 103 ff. — Loofs a. a. O. S. 65 ff. mit Anm.

[65] Rügamer a. a. O. S. 104.

dünkte, in seinen Erlassen kompiliert. Für diese Ansicht spricht auch die nicht verkennbare Verschiedenheit des Stiles sowie der öftere Mangel klarer Disposition und logischen Zusammenhanges in seinen Schriften überhaupt und innerhalb einer und derselben.

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Kaiser Justinian ein mehr als gewöhnliches theologisches Wissen besessen hat. Wir dürfen auch annehmen, dass er wirklich Verfasser der ihm zugeschriebenen theologischen Traktate ist. Das Wort Verfasser wird aber nur so zu verstehen sein, wie man es von jeher bei kaiserlichen Erlassen verstanden hat, nämlich im Sinne eines Autors, der nach Vorlagen arbeitet, der dem Werke seinen Namen und seine Autorität leiht und die Verantwortung trägt.

Erster Teil.

§ 3. Kaiser Justinian und die nichtchristlichen Sekten.

Ein Staat und eine Religion im Staate war das Ziel, welches zu jeder Zeit die Politik der römischen Cäsaren leitete. Dem Kaiser Augustus gab der staatskluge Mäcenas den Rat: „Die Gottheit verehre du selbst immer und überall nach der Weise der Väter und nötige auch andere, sie ebenso zu verehren. Die aber fremden Gottesdienst einführen wollen, die hasse und bestrafe, nicht allein der Götter wegen, sondern weil solche, welche fremde Götter einführen, viele überreden, auch eine fremde Lebensweise anzunehmen. Daraus aber entstehen dann Verschwörungen und Aufstände, die der Monarchie keineswegs zuträglich sind.“[1] Die Nachfolger des Augustus, die heidnischen wie die christlichen, handelten nach diesem Prinzip. Eine Parität im heutigen Sinne kannte man nicht. Die Kaiser der vorchristlichen Zeit des römischen Weltreiches hielten in starrer Weise fest an dem Monopolismus des Götterkultes. Die Alleinherrscher der christlichen Ära des römischen Reiches verlangten für die neue

[1] Dio Cassius 52, 36. Vgl. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus. München 1854. S. 35.

Religion des neuen Staates ausschliessliches Recht und erklärten allen nichtchristlichen Bekenntnissen, den fremden wie den ererbten einheimischen, den Krieg.

Justinian trat das religionspolitische Vermächtnis seiner Vorgänger in deren Sinne an. Die christliche Religion sollte unumschränkte Alleinherrschaft besitzen. Allen nichtchristlichen Kulten wurde früher oder später, gewaltthätig oder in milder Form, Landesverweisung angedroht. Er erstrebte nicht bloss einen christlichen Staat, sondern auch ausschliesslich christliche Unterthanen. Zu dem Ende trat er in den Kampf mit allen nichtchristlichen Sekten, welche noch innerhalb der römischen Grenzen bestanden, vornehmlich mit dem Heidentum und Judentum, mit den Sekten der Samariter und Manichäer.[2]

1. Kapitel.

§ 4. Justinians Kampf gegen das Heidentum.

Bald nach seinem Regierungsantritte[1] überraschte Justinian die Heiden im römischen Reiche mit folgenden zwei Gesetzen: 1. „Wir weisen unsere Magistrate an, sowohl die in der Hauptstadt als jene in den Provinzen, mit allem Eifer aus eigenem Antriebe wie auf allenfallsige bischöfliche Aufforderung hin über alle Gottlosigkeiten der heidnischen Religion den Gesetzen gemäss zu wachen, auf dass solche nicht mehr geschehen oder geschehene bestraft werden. Wo die Ahndung derartiger Vergehen über die Machtbefugnis der örtlichen Behörden hinausgeht, ist an uns Bericht zu erstatten..... Niemanden ist es erlaubt, Personen oder Örtern etwas testamentarisch zu hinterlassen oder auf dem Wege der Schenkung zukommen zu lassen, was die Erhaltung des gottlosen Heidentums bezweckt. Diese Bestimmung gilt auch dann, wenn jener Zweck zwar nicht ausdrücklich im Wortlaute des Testamentes oder der Schenkung genannt ist, aber von den Richtern erkannt werden kann. Derartige Hinterlassenschaften oder Geschenke sind den damit bedachten Personen

[2] Die kleineren Sekten der Borboriten, Montanisten, Tascodrugen, Ophiten und andere, welche Justinian in seinen Gesetzen streift, lassen wir hier unberücksichtigt.

[1] Lasaulx a. a. O. S. 140 ff.

oder Örtern zu nehmen und den Städten, in welchen die betreffenden Personen wohnen oder zu denen die betreffenden Örter gehören, als Eigentum zuzusprechen und wie andere städtische Einkünfte zu verwenden. Alle Strafen, wie sie von früheren Kaisern gegen den heidnischen Wahn und zu gunsten des wahren Glaubens verfügt worden sind, haben auch für die Zukunft stets Geltung und werden durch gegenwärtiges Gesetz neu eingeschärft."[2]

2. „Es sind Leute angetroffen worden, die, befangen von dem Irrtume der gottlosen und unglückseligen Heiden, Handlungen vornehmen, welche den gerechten Zorn des allgütigen Gottes erregen müssen. Wir bringen es nun nicht über uns, solchen Ungehörigkeiten ruhig zuzusehen und bestimmen deshalb, nachdem wir in Erfahrung gebracht haben, wie sie fern von der Anbetung des wahren und alleinigen Gottes in unaussprechlicher Verblendung den Götzen des öfteren Opfer darbringen und Feste feiern von jeglicher Unheiligkeit voll, dass diejenigen, welche nach dem Empfange der hl. Taufe solche Frevel begangen haben, eine angemessene Strafe für ihre Vergehen erhalten sollen. Für alle Zukunft ferner verordnen wir durch gegenwärtiges Gesetz allgemein: Wenn es sich herausstellt, dass Leute, welche einmal das Christentum angenommen haben und der hl. und heiligenden Taufe für würdig erachtet worden sind, in dem Irrtum der Heiden weiter leben, so sollen sie der schwersten Strafe (Todesstrafe) verfallen.

§ 1. Solche, welche die hl. Taufe noch nicht empfangen haben, ob sie in der Hauptstadt wohnen oder ob sie sich in der Provinz aufhalten, haben sich zu melden. Sie sollen mit Weib und Kind und ihrer ganzen Hausgenossenschaft zu den hl. Kirchen kommen, daselbst im christlichen Glauben sich unterrichten lassen, nach hinreichender Belehrung den alten Irrtum in allem Ernste abschwören und darnach die hl. Taufe empfangen. Wer das nicht thut, soll wissen, dass er an keinen Wohlthaten des Staates mehr theilhaben kann; er soll weder bewegliches noch unbewegliches Eigentum besitzen dürfen, vielmehr, jeglicher Sache beraubt, soll er in Not belassen werden und obendrein noch entsprechende Strafe erleiden.

---

[2] l. 9 C. de pagan. I, 11.

§ 2. Wir untersagen ferner, irgend welchen Unterricht bei den am Wahnsinn der Heiden krankenden Personen[3] zu nehmen, damit nicht diese unter dem Vorwande, die Schüler zu belehren, in Wirklichkeit ihre Seelen verderben; sie sollen ausserdem keine Bezüge mehr haben aus öffentlichen Mitteln[4] und das selbst dann nicht, wenn sie sich dabei auf ein kaiserliches Reskript oder auf ein pragmatisches Recht berufen können.[5]

§ 3. Wenn einer hier in der Stadt oder draussen in der Provinz getroffen wird, der nicht, wie es befohlen ist, mit seinen Hausgenossen, mit Frau und Kind zu unseren hl. Kirchen eilt, so werden über ihn die vorhin erwähnten Strafen verhängt; das Vermögen der Seinigen fällt dem Fiskus anheim und diese selbst wandern in die Verbannung.

§ 4. Wer ertappt wird, wie er innerhalb der Grenzen unseres Reiches im geheimen Opfer darbringt oder sonstigen Götzendienst treibt, unterliegt denselben strengen Strafen (Todesstrafe), mit denen auch die Manichäer und Borboriten bestraft werden. Denn nach unserem Ermessen sind diese jenen gleich zu achten.

§ 5. Weiter verordnen wir: die unmündigen Kinder derselben sollen sofort und ohne jeden Verzug getauft werden; solche indes, welche im Alter schon weiter vorgeschritten sind, haben den Kirchengesetzen gemäss sich zu den hl. Kirchen zu verfügen und dort sich in der hl. Schrift unterrichten zu lassen; nach völliger Sinnesänderung und nach Abschwörung des alten Irrtums sollen sie dann die hl. Taufe empfangen. Auf solche Weise sollen sie den wahren Glauben annehmen, ihn immerfort treu bewahren und niemals wieder in den früheren Irrglauben zurückfallen.

§ 6. Wer indes die hl. Taufe nur zum Scheine und bloss als Mittel zur Erlangung von Ämtern, Würden und Vermögen empfangen hat oder in Zukunft empfangen sollte, seine Frau und Kinder aber nebst den übrigen im Hause weilenden Personen im heidnischen Irrtum verharren lässt, soll mit Güterkonfiskation, mit dauerndem Ausschluss von Staatsämtern und in anderer

---

[3] Πᾶν δὲ μάθημα παρὰ τῶν νοσούντων τὴν τῶν ἀνοσίων Ἑλλήνων μανίαν διδάσκεσθαι κωλύομεν . . . .

[4] . . . . ἐκ τοῦ δημοσίου σιτήσεως ἀπολαύειν αὐτοὺς . . . .

[5] . . . . ἐκ θείων γραμμάτων ἢ πραγματικῶν τύπων . . . .

angemessener Weise bestraft werden. Denn das ist klar, solche empfangen die hl. Taufe nicht in aufrichtigem Glauben.

§ 7. Diese Verordnungen erlassen wir gegen die ruchlosen Heiden und Manichäer, zu welch letzteren ja auch die Borboriten zählen."[6]

Die beiden angeführten Gesetze lassen keinen Zweifel darüber, dass Justinian einen letzten Entscheidungskampf gegen die Reste des Heidentums führen wollte. Er begann zu diesem Zwecke einen Angriff von zwei Seiten. Er wendete sich zu gleicher Zeit gegen das populäre, praktische Heidentum auf der einen und gegen das gelehrte, theoretische auf der anderen Seite. Sein Kampf galt der Idololatrie und der heidnischen Philosophie.

Von den gesetzlichen Bestimmungen gegen die Erstere waren einige nicht neu. Justinians Vorgänger hatten schon ähnliche erlassen. Kaiser Konstantin I., unter dessen Regierung das Heidentum mit dem Verluste des Monopols im römischen Staate den Rest seiner Lebenskraft als Nationalreligion eingebüsst[7], „erachtete es .... für recht, die Stadt, der er durch Beilegung seines Namens eine besondere Bedeutung zu verleihen gedachte, von allem Heidentum zu reinigen. Deshalb durften in Konstantinopel die Standbilder der angeblichen Gottheiten nicht mehr offen verehrt, auch die Altäre nicht mehr durch Blutopfer befleckt, keine Brandopfer mehr dargebracht, kein Fest zu Ehren der Götzen gefeiert noch irgend eine Gewohnheit der abergläubischen Heiden beobachtet werden."[8] Die Funken, welche, um mit Libanius zu sprechen, Konstantin, sei es bloss für die Hauptstadt,[9] sei es durch allgemeines Gesetz für das

---

[6] l. 10. C. de pagan. I, 11.

[7] L. Seuffert, Konstantins Gesetze und das Christentum. Rektoratsrede. Würzburg. 1891. S. 22.

[8] Eusebius, Hist. eccl. III, 54, IV, 48, IV, 56. — F. M. Flasch, Konstantin d. Gr. als erster christl. Kaiser. Würzburg 1891. S. 37, 38. — Gaston Boissier, La fin du paganisme. Paris 1891. I. p. 59 ss., 199. — A. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en occident. Paris 1835. t. I. p. 70 ss. — V. Schultze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums, Jena. 1. Band 1887, 2. Band 1892. 1. B. S. 56 ff. Vgl. Tübinger Quartalschrift 1888. S. 496 ff. — V. Schultze, Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius. Ztschr. f. Kirchengesch. 14 (1894) S. 508—555.

[9] L. Seuffert a. a. O. S. 11.

ganze Land,[10] entzündet hatte, entfaltete sein Sohn und Nachfolger Konstantius, angetrieben durch eine von der staatlichen Pflicht des Einschreitens gegen die heidnische Religion handelnde Flugschrift des Firmicus Maternus,[11] zu einem gewaltigen Brande; in diesen Flammen ist ein gutes Stück Heidentum für immer zu grunde gegangen.[12] Die schroff-antiheidnische Politik des Konstantius gegenüber der mehr paritätischen seines Vaters fand ihren kürzesten Ausdruck in einem Gesetze von J. 354, wo es heisst, dass alle Tempel in Stadt und Land geschlossen und alle Opfer unter Todesstrafe verboten werden sollen;[13] denn aufhören solle die heidnische Superstition und vertilgt werden der Wahnsinn der Opfer. Nach der kurzen Begünstigung des Heidentums durch Julian, die den Vorteil hatte, dass sie die innere Ohnmacht und Zerfallenheit des alten Götterglaubens offenbar machte,[14] konnten die nächstfolgenden Kaiser sich damit begnügen, dem Absterben desselben ruhig zuzusehen. Darum konnte auch nach einem Gesetze Valentinians I. (vom 11. Sept. 364) jeder völlig frei jene Religion ausüben, die Eingang in sein Herz gefunden hatte,[15] und vermochte der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus von diesem Kaiser zu rühmen, dass er niemanden in Sachen der Religon beunruhigt und mit nichten durch drohende Edikte den Nacken seiner Unterthanen unter das Joch seines eigenen Glaubens gebeugt habe.[16] Gratian begann wieder den Kampf mit dem Verbote der Eingeweideschau[17] und

---

[10] Flasch a. a. O. — Schultze a. a. O. — Boissier I, 99: Il est donc vraisemblable que les lois de Constance n'ont guère été exécutées. Le seul résultat de ces attaques violentes et prématurées fut d'irriter les païens et de rendre une réaction plus facile.

[11] Jul. Firmicus Maternus de errore profanarum religionum. Vindobonae 1867.

[12] Schultze a. a. O. S. 96.

[13] l. 1 C. de pagan. I. 11. cf. l. 2 C. Theod. de pagan. 16, 10: cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania, ebenso l. 5 eod. 9, 16.

[14] Lasaulx a. a. O. S. 89. — Boissier l. c. I, 110. — J. R. Asmus, Theodorets Therapeudik und ihr Verhältnis zu Julian. Byzant. Ztschr. 3 (1894) S. 116 ff.

[15] l. 9 C. Theod. 9, 16 cf. ibid. l. 7. 8. 10. l. 1 C. Theod. 15, 7. l. 1 C. Theod. 16, 1.

[16] Ammian. Marcell. rer. gest. libri qui supersunt. Lipsiae 1773. XXX, 9, 5. vgl. Lasaulx a. a. O. S. 85.

[17] l. 2 C. de pagan. I, 11. — Schultze a. a. O. S. 211—221.

mit der Aufhebung der Vorrechte, wie sie die heidnischen Priester und die Vestalinnen besessen hatten. Theodosius d. Gr. schloss die Göttertempel Syriens und Ägyptens, befahl, dass alle Unterthanen den Glauben bekennen sollten, den der Apostel Petrus den Römern verkündet habe, und verbot den Übertritt von der christlichen zur heidnischen Religion unter Androhung des Verlustes des aktiven Erbrechtes.[18] Die folgenden Kaiser Honorius, Arcadius, Theodosius II., Marcian, Leo I. und Zeno beschränkten sich auf Wiederholung der Erlasse ihrer Vorgänger[19] und fügten diesen nur einige Strafen bei, wie Konfiskation des Eigentums, Säckularisation der Tempelgüter, Ausschluss von Civilämtern und vom Militärstande, oder sie richteten sich gegen einzelne Personen, welche die Verteidigung des Heidentums übernommen hatten, wie z. B. Leo I. gegen die Schriften des Porphyrius, Zeno gegen Hierockles, Severianus und andere. Nur Leo I. verdient noch besondere Erwähnung ob seines Gesetzes, worin er die Ausübung der heidnischen Religion für ein öffentliches Verbrechen erklärte.[20] Kaiser Anastasius und Justin erwähnen die Heiden fast nur mehr in Verbindung mit den Juden und Häretikern.

Aus dem Rückblicke auf das, was die früheren Kaiser gegen das Heidentum unternommen hatten, erkennen wir, dass die negativen Bestimmungen Justinians wenig Neues bieten. Er unterscheidet sich von ihnen erstens nicht so sehr durch seine Verbote als vielmehr durch seine Gebote und zweitens durch die faktische Durchführung der gegebenen Gesetze. Bisher war die Annahme der christlichen Religion nicht geboten, vielmehr nur die Ausübung der heidnischen verboten. Politische Motive mögen Konstantin, unter dessen Regierung einem Fünftel Christen noch vier Fünftel Heiden gegenüberstanden, und seine nächsten Nachfolger von schärferem Vorgehen gegen die Idololatrie abgehalten haben. Sicherlich aber waren auch die Grundsätze über religiösen Zwang, welche heidnische und christliche Schriftsteller ihrer Zeiten entwickelt haben, nicht ohne nach-

---

[18] l. 1 C. Theod. 16, 7. X. 9. 10. — Lasaulx S. 99, — Schultze S. 266 ff. — Beugnot l. c. p. 347 ss.: il fut moins empereur que serviteur de Dieu.

[19] l. 3. 4. 5. 6. 7. 8. C. de pagan. I, 11.

[20] Lasaulx a. a. O. S. 140. 141. — Schultze S. 437 ff. — „crimen publicum“ l. 8 C. de pag. I, 11.

haltigen Eindruck auf sie geblieben. „Wie nämlich die Kirche .... wohl sich selbst und ihr Gebiet geschützt, aber in keinem einzigen Falle zu gewaltsamer Verwüstung Anweisung gegeben hat,“[21] wie sie allezeit gelehrt hat, „dass die Wahrheit nicht mit Waffengewalt zu verkünden ist, sondern auf dem Wege der Belehrung und Überzeugung Eingang in das Menschenherz finden soll,[22] weil eben nichts so sehr Sache des freien Willens ist wie die Religion,“[23] ebenso haben sich damals Heiden und Christen in Wort und Schrift gegen staatlichen Zwang in Glaubenssachen erhoben. „Das natürliche Recht, sagt Tertullian,[24] verlangt, dass jeder den Gott verehre, an den er glaubt. Es ist nicht religiös, zu einer Religion zu zwingen. Eine Religion muss aufgenommen werden aus Überzeugung und nicht durch Gewalt; denn die Anbetung der Gottheit fordert die Zustimmung des Herzens.“ Der Sophist Themistius rief dem Kaiser Jovian zu: „Man muss der Seele eines jeden überlassen, welchen Weg der Frömmigkeit sie einschlagen will.“ Ein Herrscher kann zwar seine Unterthanen zu vielem zwingen; einiges aber lässt sich nicht befehlen und beherrschen und dahin gehört vor allem die Religion.[25]

Ein absolutes Gebot der Annahme des Christentums und des Empfanges der hl. Taufe kannte man vor dem 6. Jahrhundert nicht; ein solches zu erlassen, war Justinian vorbehalten. Durch dieses Gesetz hat er die Kompetenz eines Fürsten überhaupt und die eines christlichen Regenten insbesondere überschritten. Dieser Grundsatz des religiösen Zwanges, am Anfange seiner Regierung ausgesprochen, wurde richtunggebend für seine künftige Religions- und Kirchenpolitik.

Justinian unterschied sich von den vorhergegangenen christlichen Kaisern, wie oben erwähnt, auch dadurch, dass er die erlassenen Heidengesetze zur Ausführung brachte. Zwischen Theorie

---

[21] Schultze a. a. O. 1. B. S. 319.

[22] οὐ γὰρ ξίφεσιν ἢ βέλτεσιν οὐδὲ διὰ στρατιωτῶν ἡ ἀληθεία καταγγέλλεται ἀλλὰ πειθοῖ καὶ συμβουλίᾳ, θεοσεβείας μὲνγὰρ ἴδιον μὴ ἀναγκάζειν ἀλλὰ πείθειν. Athanasius I. p. 363 u. 384 u. Joh. Chrysostomus bei Lasaulx S. 142 ff. cf. Math. 10, 14; 16, 24.

[23] . . . nihil est enim tam voluntarium quam religio. Lactant. Div. inst. V, 19. 20.

[24] ad Scap. 2. cf. Boissier I, p. 58.

[25] Lasaulx a. a. O. S. 86.

und Praxis hatte unter seinen Vorgängern ein Widerspruch geherrscht. Ein Teil der gesetzlichen Bestimmungen, sagt Schultze,[26] war nur lückenhaft angewandt worden. Wort und That deckten sich hier nicht in allen Fällen — ein Verfahren, wie es in der politischen und religionspolitischen Geschichte aller Völker Analogieen hat. Die Tendenz der Strafandrohungen war, wie die Wiederholung der Gesetze zeigt, Einschüchterung gewesen, nicht Vollstreckung; brutale Gewalt lag der Gesamtrichtung dieser Politik fern.[27] Anders bei Justinian.

Wie dieser Kaiser die Christianisierung der noch übrigen Heiden bewerkstelligte, darüber geben die Geschichtschreiber seiner Zeit Nachrichten. Joh. Malalas[28] schreibt: „Zu dieser Zeit (um 529) fand eine grosse Verfolgung der Heiden statt. Viele wurden entdeckt, ihrer Ämter entsetzt und einige von ihnen hingerichtet.“ Bischof Johannes von Ephesus erzählt, dass Justinian ihm aufgetragen habe, eine Untersuchung anzustellen über die Anhänger des Heidentums, die noch in Konstantinopel im geheimen existierten. Da habe man nach sorgfältiger Nachforschung gerade unter den durch Geburt, Reichtum und Bildung ausgezeichneten Ständen der Patrizier, Gelehrten und Ärzte noch viele Anhänger der alten Superstition entdeckt und ergriffen. Einer derselben, der Patrizier Phokas, habe darauf sich selbst durch Gift den Tod gegeben, worauf der Kaiser befohlen habe, dass die Leiche ohne alle Totenehren in eine Grube geworfen werde. Die übrigen Heiden aber habe er in die Kirche führen lassen, damit sie dort unterrichtet und in die christliche Gemeinde aufgenommen würden.[29] — Mehr als in Byzanz wirkte Justinian in bezug auf die Heidenbekehrung in den Provinzen. Der schon genannte Bischof Johannes reiste im Auftrage des Kaisers in die asiatischen Provinzen Karien, Lydien und Phrygien, um dortselbst das Evangelium zu verkünden. 70000 Heiden sollen auf seine Predigten hin zum Christentume übergetreten sein. Die Neubekehrten bauten sich aus eigenen Mitteln 41 Gotteshäuser. Justinian liess weitere 55 errichten und stattete sie mit hl. Gefässen und Paramenten aus.[30] Die Abasger[31] am schwarzen Meere

[26] a. a. O. [27] Schultze 2. B. S. 324. 325. [28] lib. XVIII ed. Bonn. p. 449. 451. [29] Lasaulx S. 147. [30] Johannes v. Ephesus, Kirchengesch. herausgegeb. von J. M. Schönfelder. München 1862. S. 122, 133—135. [31] Evagr. IV, 20—23. — Nicephorus Callistus, Eccl. hist. Lutetiae Parisior. 1630. t. II. XVII, 14. — Mansi VIII, 382. — Ludewig l. c. p. 525.

und die ihnen benachbarten Lazier liessen sich durch Justinian bewegen, die christliche Lehre anzunehmen. — Die Tzanen,[32] die an den Quellen des Phasis und Akampsis sesshaft und durch ihre Raubzüge berüchtigt waren, wusste der Kaiser zur Civilisation und wahren Religion zu führen. Viele von ihnen traten nach Empfang der hl. Taufe in das kaiserliche Heer ein. — An zwei Orten der ägyptischen Grenze entdeckte Justinian noch Überreste von heidnischem Götterkult, in Augila, einer Stadt auf einer Oase der lybischen Wüste, und auf der Insel Phylä am ersten Nilkatarakt. In Augila[33] bestand noch ein dem Jupiter Ammon und Alexander dem Grossen geweihter Tempel, in dem eine Anzahl Götzenpriester noch nach alter Sitte Opfer brachte. Auf kaiserlichen Befehl gingen sofort christliche Missionäre dahin ab, bekehrten das Volk und errichteten eine der hl. Gottesgebärerin geweihte Kirche. In Phylä,[34] wo der ägyptische Götterglaube die Gräber von Isis und Osiris suchte, bemühten sich eingewanderte Blemmyer den Götterglauben zu erhalten. Narses vertrieb gelegentlich eines Kriegszuges die Eindringlinge und führte das Ende der Isisverehrung herbei. Justinian sandte dann den Abt Theodorus als Bischof nach Philä. — Von Syrien[35] weiss Johannes von Ephesus zu berichten, dass er dort einen Tempel mit einem ehernen Götterbilde getroffen habe, zu dem die Bürger zur Zeit einer Pest gewallfahrtet seien, und dass in Heliopolis noch im Jahre 554 eine 150 Ellen hohe Götterstatue vom Blitz zerstört worden sei. Trotz angestrengter Thätigkeit sei es ihm nicht gelungen, den alten Glauben völlig auszurotten.

Die angeführten Beispiele beweisen, wie ernst es Justinian mit der Heidenbekehrung nahm. Bis zu den entferntesten und abgelegensten Völkerstämmen drang er vor und arbeitete mit Aufbietung der besten Kräfte, mit Aufwendung bedeutender Summen, nicht minder aber auch mit Anwendung von Gewalt an der Ausrottung der Idololatrie, so dass einige Schriftsteller sogar glauben,

[32] Proc. bell. Pers. I, 15. — Agathias IV, 99. V, 100. — Hergenröther, Kirchengeschichte I, S. 334.

[33] Joh. v. Eph. — Schönfelder S. 81. — Schultze a. a. O. II, S. 251. — Procop. de aedif. VI, 2.

[34] καὶ Ἶσιν τὴν κατὰ τὰς Φίλας ἔτι τιμωμένην (Marinus, Vita Procli c. 19). — Schultze a. a. O. II, S. 228 ff. — Procop. bell. Pers. I, 19. — Joh. v. Ephes. — Schönfelder S. 183. — Hergenröther a. a. O. I, S. 333. 334.

[35] Assemani, Bibl. orient. II, 85. — Schultze a. a. O. II, S. 445.

vielen seiner Kriegszüge seien religiöse Motive zu grunde gelegen.[36] Dass ihm trotzdem nicht gelang, überall das gesteckte Ziel zu erreichen, dafür zeugt unter anderem ein grosser Religionsprozess, der sich noch unter Kaiser Tiberius im Jahre 579 abspielte[37] und ebenso die Thatsache, dass selbst in Konstantinopel noch im Jahre 659, also ein Jahrhundert nach Justinian, Götzendiener abgefasst, öffentlich durch die Stadt geführt und ihre Bücher samt den Götterbildern auf den Kynegion verbrannt wurden.[38]

Der zweite Schlag, den Justinian gegen das Heidentum geführt hat, war gegen die heidnische Philosophie gerichtet. Nachdem längst der Götzendienst im römischen Reiche aus der Öffentlichkeit zurückgetreten war, blühte noch die heidnische Wissenschaft, die Feindin des Kreuzes, fort.

Auch sie sollte fallen und musste es, wenn die Idololatrie aufhören sollte. Der einzige Herd, in dem das Feuer der alten Weltweisheit noch loderte, stand in Athen. Dort existierte von den vier philosophischen Schulen, die Jahrhunderte hindurch den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Welt gebildet, von der stoischen, epikureischen, peripatetischen und platonischen, nur mehr die letztere. Schon im Jahre 402 konnte Synesius aus Cyrene von Athen aus schreiben: „Athen hat nichts Ruhmwürdiges mehr als die Namen seiner berühmten Hörsäle. Wie die Haut des geschlachteten und aufgezehrten Tieres ein Zeichen des ehemaligen Lebens ist, so bleibt einem nur mehr übrig, da die Philosophie ausgewandert ist, herumzuschweifen und die Akademie zu bewundern. . . . . Athen war ehemals der Ort weiser Männer; wie es jetzt steht, bringen es nur mehr die Bienenzüchter zu Ehren. So verhält es sich auch mit dem Gespanne der weisen Plutarcheer, die nicht durch den Ruf ihrer Vorträge in den Auditorien die Jugend anziehen, sondern durch Weinkrüge vom Hymettus.“[39] Die letztgenannte neuplatonische Schule des Plutarch

[36] Evagr. IV, 16. — Procop. bell. Pers. I, 12. 15; Procop. aedif. III, 4. 7., V, 2. 3. — Niceph. Call. XVII, 12. 24. — Baronius, Annales eccl. tom. IX, X. Lucae 1749 a. 533 Nr. 41. — Le Beau, Hist. du Bas-Emp. VIII, 547.

[37] Schultze a. a. O. II. S. 272.

[38] Schultze a. a. O. II. S. 291 ff.

[39] Synes. ep. 136. — H. Zumpt, Über den Bestand der philos. Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, in den Abhandlungen der Akademie der Wissensch. zu Berlin 1842. S. 27. — Lasaulx a. a. O. S. 143.

zog noch immer Schüler an. „Sie hatte, wie Zumpt[40] sagt, das Glück mit ihrem Vermögen, das sie von Plato als eine Art Fideikommiss erhalten und im Laufe der Zeit beträchtlich erhöht hatte, von Staat und Stadt unabhängig zu sein, verband sich aber desto mehr mit dem Heidentum.“ Diese Verbindung hatte zum grossen Teile ihren Grund in dem raschen Vordringen des Christentums. Die christlichen Lehren befriedigten eben nicht bloss den Geist sondern auch das Herz. Darin liegt das Geheimnis, warum, wie der hl. Ambrosius (377) schreibt, die Philosophen von ihren Schülern immer mehr gemieden wurden und warum man nicht mehr den Dialektikern, sondern den Fischern Glauben schenkte. Das Christentum wies darauf hin, dass die Philosophie Lebensweisheit sei, dass ihre Lehren nicht bloss als leere Theorieen in den Schulen vorgetragen und angehört werden sollten, sondern auch das praktische Leben zu regeln bestimmt seien. Die Philosophie muss eben religiös sein wie die Religion philosophisch ist.[40a] Den Umwandlungsprozess hatte die heidnische Philosophie besonders unter der Gunst des Kaisers Julian durchgemacht. Man strebte damals nicht mehr sowohl nach reinem logischen Denken, sondern suchte Mystik, Intuition und Ekstase. „Während bei Plotin, sagt Schultze,[41] der Neuplatonismus noch auf der Höhe einer Philosophie steht, ist er bei dem göttlichen Jamblichus bereits aus einer philosophischen zu einer theologischen Doktrin geworden,

---

[40] a. a O. S. 52. cf. Gibbon l. c. V, 91: an annual rent which in eight centuries was gradually increased from three to one thousand pieces of gold.

[40a] Damit geben wir aber keineswegs L. v. Ranke (Weltgeschichte, 4. B. Abt. 2, D. Kaisertum in Konst. u. d. Ursprung rom.-germ. Königreiche. Leipzig 1883. S. 29 ff.) Recht, wenn er sagt: „Die christliche Religion war in dem Widerstreit der religiösen Meinungen der Völker auf Erden entsprungen und hatte dann im Gegensatz mit denselben sich zur Kirche entwickelt . . . . Mit der griechischen Philosophie erfuhr auch die Originalentwickelung der christlichen Theologie einen Stillstand.“ Noch weniger nehmen wir an, was Harnack, Dogmengesch. II, S. 38 Anm. hiezu bemerkt: „Hellenische Wissenschaft und mönchische Weltbeurteilung im Bunde haben das geistige Leben der Kirche so gut vor wie nach dem Justinianischen Zeitalter beherrscht — sie waren ja im tiefsten Grunde keine Gegensätze, sondern besassen eine gemeinsame Wurzel.“

[41] a. a. O. I, 161. 447. vgl. Zeller, Gesch. der Philosophie d. Griechen III. 2, 849 — A. Neander, Allgem. Gesch. d. Religion u. Kirche. Hamburg. 1825. II, 1 S. 252 ff.

die ihr Ziel in der Restauration des Polytheismus sucht.“ Vom Anfange des fünften Jahrhunderts an war der Unterrichtsgang in der philosophischen Akademie zu Athen des Näheren der, dass zuerst Mathematik betrieben wurde und darauf die Lektüre platonischer und aristotelischer Schriften folgte. Die hervorragendsten Schüler wurden durch Erklärung von Orakeln bis zur Theurgie geführt. Durch Erkenntnis und Tugend gereinigten Seelen erschienen die Götter in Träumen und Visionen. „So erhielt sich die Schule äusserlich als eine philosophische Unterrichtsanstalt, im geheimen als eine Priesterkolonie des Hellenismus.“[42]

In dieser Ausartung der Philosophie ist der Grund zu suchen, warum Kaiser Justinian gegen die Lehrer derselben gesetzlich vorgegangen ist. Um eine Quelle des Heidentums zu verstopfen, sandte er 529 ein eigenes Schreiben nach Athen des Inhaltes, dass niemand mehr daselbst Philosophie lehren oder die Rechte erklären dürfe. In demselben Jahre demnach, in welchem der hl. Benedikt das letzte heidnische Nationalheiligtum in Italien, den Apollotempel im hl. Haine auf Monte Casino[43] zum Falle brachte, wurde auch die Hochburg des antiken Heidentums in Griechenland gestürzt.

„Darauf verliessen, so meldet Agathias,[44] Damascius, der Syrer, und seine Schüler Simplicius aus Cilicien, Eulamius aus Phrygien, Priscianus aus Lydien, Hermias und Diogenes vom Lande der Phöniker und Isidor von Gaza, die Blüte der Philosophen unserer Zeit, sogleich das römische Reich. Sie entschlossen sich, unter der persischen Regierung zu leben, die ihnen nach der allgemein verbreiteten Meinung als eine Verbindung von Platonischer Philosophie und Königtum[45] erschien und wo das Volk gerecht und mässig sein sollte. Aber sie fanden alles

---

[42] Zumpt a. a. O. S. 59. 119. — Gibbon l. c. V, 93: Proklus z. B. lehrte nach dieser Richtung: But in the intervals of study he personally conversed with Pan, Aesculapius and Minerva, in whose mysteries he was secretly initiated and whose prostrate statues he adored; in the devout persuasion that the philosopher, who is a citizen of the universe should be the priest of its various deities.

[43] Beugnot l. c. II, 286.

[44] Agathias l. c. lib. IV, 31. — Gibbon l. c. V, 93. — Zumpt a. a. O. S. 62. — Procop. Arcana c. 11. 26. — Lasaulx a. a. O.

[45] Sie hielten leichtgläubig für wahr, dass Platos Republik im despotischen persischen Staate verwirklicht sei. Gibbon. l. c. V, 94.

anders, als sie es erwartet hatten: im Volke dieselbe und noch grössere Unsittlichkeit, Übermut der Vornehmen und bei dem König Khosroes zwar eine Neigung zur Philosophie, aber Mangel an höherer Bildung und beschränktes Festhalten an dem national Hergebrachten. Sie verlangten sehnsüchtig wieder zurück, obgleich Khosroes sie gerne hatte und zum Bleiben aufforderte. Indes hatten sie den erheblichen Vorteil, dass sie fernerhin nach ihrem Gutdünken leben konnten. Denn weil damals gerade zwischen den Römern und Persern ein Vertrag unterhandelt wurde, so machte es Khosroes zu einer Bedingung des Friedens,[46] dass die Männer in ihre Wohnsitze zurückkehren und künftig ungestört für sich leben dürften, ohne genötigt zu sein, anzunehmen, was gegen ihre Überzeugung liefe, oder den väterlichen Glauben zu ändern." Im J. 533 kamen denn die erwähnten Philosophen wieder nach Athen zurück; ihre Schule aber wurde nie mehr geöffnet. Simplicius soll zwar noch weiter philosophische Vorlesungen gehalten haben. Näheres über dieselben wissen wir indes nicht.

Justinian hat durch die Aufhebung der Schule von Athen die heidnische Philosophie formell zu Grabe getragen. Materiell war dieselbe schon seit langem dem Siechtum verfallen. Keiner der früheren Kaiser hatte dies gewagt und einige konnten auch diesen Schritt nicht unternehmen, weil die Zahl der heidnischen Philosophenschüler noch zu gross war. Das Entscheidende und Leitende bei ihrem Vorgehen gegen das Heidentum war das idololatrische Element.[47] Justinian setzte die Axt nicht bloss an die wenigen noch spärlich grünenden Äste des Heidentums, sondern suchte auch die letzte Wurzel desselben auszureissen. Nicht Unterschätzung oder Unkenntnis des Wertes der Philosophie liess ihn so gewaltthätig vorgehen, nicht die Gier[48] nach dem Vermögen der Akademie zu Athen bewog ihn zu deren Aufhebung, vielmehr leitete ihn das gleiche Motiv, das ihn zum Kampfe gegen die Idololatrie aufrief, der Hass gegen das Heidentum als solches und das Streben nach einem einheitlichen christlichen Staate.

---

[46] τὸδεῖν ἐκείνους τοὺς ἄνδρας εἰς τὰσφέτερα ἦθη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τὸλοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῖς οὐδὲν ἀτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῴαν δόξαν ἀναγκαζομένους. Vgl. Schultze a. a. O. S. 448.

[47] Schultze a. a. O. S. 93. Vgl. Neander a. a. O. II. S. 178 ff.

[48] Gibbon V, 89: some reproach may be justly inflicted on the avarice and jealousy of a prince by whose hand such venerable ruins were destroyed.

2. Kapitel.

§ 5. Justinians Gesetze gegen die Manichäer.*

Neben dem Heidentum wandte Kaiser Justinian insbesondere der Sekte der Manichäer während der ganzen Zeit seiner Regierung Aufmerksamkeit zu. Die Jünger Manis haben die gesetzgeberische Macht und die Strafgewalt Justinians in einem Masse und in einem Grade in Thätigkeit gesetzt, wie keine andere religiöse oder politische Partei im Reiche. Eine nicht geringe Anzahl von Erlassen beschäftigt sich eingehend mit den Manichäern und es ist schwer zu sagen, ob daraus nicht ein grösserer Hass und Abscheu gegen die Mixtur von Zendreligion, Christentum und Buddhismus spricht als er uns aus den Gesetzen gegen das Heidentum entgegengetreten ist. Die Strenge des Kaisers nimmt übrigens nicht wunder, wenn man bedenkt, dass der Manichäismus in Wirklichkeit doch nur ein verkapptes Heidentum und ein Asyl für solche war, welche unter veränderten Bedingungen heidnisch leben wollten. Dass dem so war, bezeugt unter anderem schon der hl. Augustin in seinen „Bekenntnissen."[1]

In Rücksicht auf den heidnischen Boden, welchem der Manichäismus entwachsen ist, zählen wir ihn zu den nichtchristlichen Religionssystemen, obgleich uns wohl bewusst ist, dass er sich in christlicher Zeit zu seiner spezifischen Form entwickelt hat und nur durch christliche Stoffe genährt lebensfähig geworden ist. Der christliche Einfluss allein hat es ja bewirkt, dass das exotische Gewächs in christliche Gegenden versetzt werden und tiefere Wurzeln schlagen konnte.

In den besseren Kreisen der menschlichen Gesellschaft wurde die persische Lehre von den zwei Prinzipien als etwas Neues und Besonderes seiner Zeit bereitwillig aufgenommen; in den niederen Schichten schmeichelte die freie Moral und verschaffte sich der esoterische Kult mit wilder Ausschweifung Eingang.[2] Der lebhafte Verkehr mit Vorderasien und dem

* Wir behandeln den Gegenstand aus Rücksicht auf das Wesen des Manichäismus hier, obwohl Justinian diese Sekte für eine christliche ansah.

[1] G. Grupp, System und Geschichte der Kultur. Paderborn 1891/92. 2. Teil S. 224.

[2] Hergenröther, Kgsch. I. S. 213. — Neander I, 3 S. 813 ff.

Abendlande, den die Kriege der Sassaniden gebracht hatten, war der Ausbreitung günstig. Die Kaiser von Alt- und Neurom erkannten die Gefahr, den der persische Eindringling durch seine Propaganda für den Staat brachte. Daher sehen wir denn auch schon eine frühzeitige Stellungnahme der römischen Gesetzgebung gegen den Manichäismus. Diokletian, der durch den Prokonsul Julian in Afrika Klagen darüber erhalten hatte, dass die neue persische Religion Aufruhr stifte, die ganze Provinz beunruhige und die grössten Übel in den Städten verursache, erliess den strengen Befehl die manichäischen Sektenhäupter nebst ihren Schriften zu verbrennen, ihre Anhänger mit Güterkonfiskation zu strafen, zu den Bergwerken zu verurteilen oder zu enthaupten.[3] Valentinian I. erneuerte diese Massregeln. Gratian, der den Häretikern freie Religionsübung gestattete, verweigerte dies Privileg den Manichäern, Photinianern und Eunomianern.[4] Theodosius II. entzog ihnen das aktive und passive Erbrecht und befahl nach ihnen zu fahnden.[5] Die folgenden Kaiser wiederholten die gegebenen Gesetze und vermehrten sie durch das Gebot der Ausweisung aus dem Lande.

Justinian übernahm auch hier ähnlich wie dem Heidentum gegenüber die Tradition seiner Vorgänger und kündigte „dieser gotteslästerlichen Sekte, deren Namen nicht einmal genannt werden sollte," offenen Krieg an. „Die Manichäer, so bestimmte er im J. 527 gemeinsam mit Justin, sind über die römischen Grenzen zu verweisen; sie sollen weder gesetzliche Existenzberechtigung haben noch stillschweigender Duldung sich erfreuen, wo sie mit anderen am gleichen Orte zusammenwohnen. Ein Manichäer unterliegt ferner der Todesstrafe, wo immer er getroffen wird."[6] „Ihr Vermögen darf weder durch Testament noch Schenkung noch auf dem Wege der Intestaterbfolge auf Sektierer übergehen, sondern fällt, wenn keine orthodoxen Kinder oder andere Deszendenten vorhanden sind, dem Fiskus anheim."[7] Gegen Rückfällige droht Justinian die Todesstrafe an. Dass dem Kaiser viel daran lag, das Land von dieser Sekte gereinigt

[3] Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccles. Bruxelles 1706. tom. IV, 2. p. 814.

[4] Tillemont l. c. p. 815. — l. 2 C. de haer. et Manich. I, 5.

[5] l. 5. 7. C. Theod. 16, 1. — l. 4 C. de haer. et Manich. I, 5.

[6] l. 12 C. de haer. et Manich. I, 5.

[7] l. 15 ibidem.

zu wissen, zeigt der Befehl an die Beamtenschaft die Manichäer überall aufzusuchen und entdeckte unverzüglich zur Anzeige zu bringen. „Wer dies nicht thue, verfalle harter Strafe, weil er nicht viel besser sei als ein Ketzer selbst.“[8] Der Umgang mit ihnen wurde den Katholiken strenge untersagt. Alle manichäischen Schriften wanderten ins Feuer. Wer solche behielt oder las, hatte die empfindlichsten Strafen zu gewärtigen. Durch die Ausführung solcher Verordnungen gelang es Justinian, das Reich von der „verderblichen Sekte“ zu reinigen. Nur ganz vereinzelt finden sich in der nachjustinianischen Zeit noch Spuren des Manichäismus.

3. Kapitel.

§ 6. Justinians Vorgehen gegen das Judentum.

Justinian begann seine judenfeindliche Politik mit einem noch zur Zeit der Mitregentschaft gegebenen Erlasse. „Wir wollen, heisst es daselbst, auch die über die Juden und Samariter früher verhängten Strafen erneuern, anmit bekräftigen und sie noch vermehren.“[1] Er entzog ferner den Juden die bürgerlichen Rechte und drückte sie mit schweren Abgaben. Justinian ging aber noch weiter, er griff auch ein in die inneren Verhältnisse der Synagoge. Trotz der auf dem Konzil zu Nicäa beschlossenen Verlegung des christlichen Osterfestes kam es nämlich nicht selten vor, dass dieses mit der jüdischen Passahfeier zusammenfiel oder letztere vor jenem stattfand. Das hielt Justinian für unwürdig. Er bestimmte darum im J. 540, dass das Passahfest fortan immer erst nach der christlichen Osterfeier abzuhalten sei. In keinem Jahre, auch wenn letztere noch so spät begangen würde, dürften die Juden ihr Fest vorher feiern.[2] Diese Verfügung des Kaisers traf die orthodoxen Juden sehr hart. Denn sie hingen gerade in solchen Dingen strenge am

[8] l. 16 eod.

[1] l. 12 § 4 C. de haer. I, 5. — H. Graetz, Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Berlin 1853. 4. Band S. 457 ff. 5. Band S. 22 ff.

[2] Procop. hist. arc. c. 29. — S. Bäck, Die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Literatur. 2. Auflage. Frankfurt 1894. S. 231.

Buchstaben ihrer liturgischen Gesetze. Eine Elastizität der synagogalen Vorschriften kannten sie nicht. Die Verlegung eines Festes erschien ihnen als schweres Verbrechen und Eingriffe in den Kultus von seiten eines nichtjüdischen Fürsten waren in ihren Kreisen verhasst. Justinian kümmerte sich wenig um die Klagen. Die Statthalter in den Provinzen erhielten von ihm den ausdrücklichen Befehl, über die Beobachtung der gegebenen Verordnung zu wachen und Übertretungen zu strafen. Viele Juden, welche, unbeirrt durch den Erlass, in den folgenden Jahren gleichwohl am gesetzlichen Tage die Festzeit der ungesäuerten Brote begannen, verfielen harten Geldbussen.[3]

Ein anderer Anlass zur Einmischung in die Verhältnisse der Synagoge wurde dem Kaiser aus jüdischen Kreisen selbst geboten. In einer Judengemeinde von Konstantinopel oder in der Umgebung der Stadt war, allem Anscheine nach von kleinasiatischen und Alexandrinischen Juden[4], der Antrag gestellt worden, es sollten die üblichen Perikopen aus dem Pentateuch und den Propheten bei gottesdienstlichen Zusammenkünften nicht bloss in hebräischer (chaldäischer) sondern auch in griechischer Sprache vorgelesen werden. Als Grund war angegeben die Rücksicht auf viele des Hebräischen Unkundige und auf das weibliche Geschlecht. Der Antrag stiess bei dem grösseren Teile der Synagogenmitglieder auf Widerstand. Die streng Orthodoxen, namentlich die Älteren, weigerten sich einen anderen Dialekt als den ihrer Väter bei den Kulthandlungen zuzulassen. „Die Frommen und vornehmlich die Gesetzeslehrer empfanden überdies eine Scheu, die Sprache ihrer Peiniger und die Sprache der christlichen Kirche (im Orient) beim Gottesdienste zu gebrauchen, wohl auch darum, weil dann kein Raum für agadische Auslegung blieb.“[5] Trotz langer Unterhandlungen zwischen der konservativen und liberalisierenden Partei kam ein Ausgleich nicht zu stande. Die unterlegene Minorität, welche den Antrag eingebracht hatte, trug nun den Streit über die Mauern des Heiligtums hinaus und brachte die Angelegenheit vor den

---

[3] Proc. l. c.

[4] Z. Fränkel, Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig 1841. S. 57. — G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin 1886. 1. Band. S. 220.

[5] Graetz 5. Band S. 28.

Kaiser. Justinian war die Appellation an ihn als letzte Instanz nicht unlieb. Seine Entscheidung konnte niemanden zweifelhaft sein; am wenigsten war sie es den Petenten. Am 8. Februar 553 erschien der kaiserliche Bescheid in Form einer Kabinetsordre an den Minister Areobindus.[6] Der Wortlaut war folgender: „Es ist notwendig, dass die Hebräer, wenn sie die hl. Schrift vorlesen hören, nicht am nackten Buchstaben hängen bleiben. Sie müssen vielmehr die Weissagungen berücksichtigen, welche in jener enthalten sind und in denen der grosse Gott und Erlöser des Menschengeschlechtes, Jesus Christus, angekündigt ist. Da sie nun aber sinnlosen Erklärungen sich hingeben und dadurch von der Wahrheit bislang abgeirrt sind und auch jetzt noch ihr fern stehen, da wir ferner erfahren haben, dass unter ihnen ein Streit obwaltet, vermögen wir nicht ihre Zwistigkeiten unentschieden zu lassen. Aus ihren eigenen an uns gelangten Berichten haben wir erkannt, dass die einen allein die hebräische Sprache festhalten und diese bei dem Vorlesen der hl. Schrift gebrauchen wollen, die anderen hingegen auch die griechische Sprache hinzuzunehmen für würdig erachten und dass hierüber schon lange Uneinigkeiten bestehen.[7] Wir haben hievon Kenntnis genommen und entscheiden dahin, dass diejenigen mehr im Rechte sind, welche die griechische Sprache beim Vorlesen der hl. Schrift gebrauchen wollen oder auch jede andere Sprache, welche nach dem jeweiligen Orte angemessener und den Zuhörern verständlicher ist.

cap. 1. Wir verordnen darum, dass den Hebräern, die es wünschen unbenommen sein solle, in ihren Versammlungen an jedem Orte, wo Hebräer sind, in griechischer Sprache die hl. Schrift den Versammelten vorzulesen oder auch in der vaterländischen — wir meinen damit die italische — oder überhaupt in anderen Sprachen je nach der Ortsverschiedenheit, damit das Vorgelesene allen Anwesenden verständlich wird und sie darnach leben und handeln können. Es soll aber mit nichten ihren Auslegern, welche die hebräische Sprache allein gebrauchen, er-

[6] Novella CLXII (13) ed. Zach. Lingenth. II. p. 346. ss.

[7] . . . ἐμάθομεν ὡς οἱ μὲν μόνης ἔχονται τῆς ἑβραΐδος φωνῆς, καὶ αὐτῇ κεχρῆσθαι περὶ τὴν τῶν ἱερῶν βίβλων ἀνάγνωσιν βούλονται, οἱ δὲ καὶ τὴν ἑλληνίδα προσλαμβάνειν ἀξιοῦσι καὶ πολὺν ἤδη χρόνον ὑπὲρ τούτου πρὸς σφᾶς αὐτοὺς στασιάζουσιν.

laubt sein, den Text nach Belieben zu misshandeln und so hinter der Unkenntnis der Menge ihre eigene Böswilligkeit zu verbergen.

Ausserdem haben die, welche griechisch vorlesen, die Übersetzung der Siebenzig zu benutzen. Diese wird nämlich für genauer denn alle anderen erachtet ob der grössten Übereinstimmung in der Version, insofern die Übersetzer paarweise abgesondert waren, an verschiedenen Orten gearbeitet und gleichwohl alle eine und dieselbe Übersetzung geliefert haben.[8] Wer möchte überdies nicht an jenen Männern bewundern, dass sie, obwohl lange vor dem Erscheinen des grossen Gottes und unseres Herrn Jesus Christus lebend, dennoch sein Kommen voraussehend die Übersetzung der hl. Schrift angefertigt haben, gleichsam als wären sie von prophetischem Geiste erfüllt gewesen?[9] Dieser Version werden sich denn auch alle am meisten bedienen. Damit es aber nicht den Anschein gewinnt, als wollten wir den Juden die übrigen Übersetzungen verbieten, so erlauben wir auch den Gebrauch der Version des Aquila, obgleich dieser nicht ihrem Stamme angehört und in einigen Stellen nicht unbedeutende Abweichungen von den Siebenzig zeigt.[10]

Wir verbieten indes ganz und gar die unter ihnen sogenannte Deuterosis, weil sie nicht in der hl. Schrift enthalten noch von oben durch die Propheten überliefert, sondern eine Erfindung von Menschen ist, die nur in irdischer Weise sprechen und nichts Göttliches in sich haben.[11] Sie sollen die heiligen

---

[8] οἱ διὰτῆς ἑλληνίδος ἀναγινώσκοντες τῇτῶν ἑβδομήκοντα χρήσονται παραδόσει, τῇ πάντων ἀκριβεστέρᾳ καὶ παρὰ τὰς ἄλλας ἐγκεκριμένῃ διὰ τὸ μάλιστα περὶ τὴν ἑρμηνείαν συμβεβηκὸς, ὅτι κατὰ δύο διαιρεθέντες καὶ κατὰ διαφόρους ἑρμηνεύσαντες τόπους ὅμως μίαν ἅπαντες ἐκδεδώκασι σύνθεσιν. Justinian nimmt damit die Ansicht des Epiphanius an, der die 72 in 36 Zellen arbeiten lässt, während nach Pseudo-Aristeas und Josephus dieselben gemeinschaftlich, nach Philo abgesondert und nach Justin d. Mart. in 12 Zellen verteilt die Übersetzung anfertigten. Vgl. Fr. Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift d. A. u. N. Test. Freiburg 1876/86. S. 74.

[9] . . . προφητικῆς ὥσπερ χάριτος περιλαμψάσης αὐτούς . . .

[10] . . . καὶ τῇ Ἀκύλου κεχρῆσθαι, κἂν εἰ ἀλλόφυλος ἐκεῖνος καὶ οὐ μετρίαν ἐπί τινων λέξεων ἔχῃ πρὸς τοὺς ἑβδομήκοντα τὴν διαφωνίαν.

[11] τὴν δὲ παῤ αὐτοῖς λεγομένην δευτέρωσιν ἀπαγορεύομεν παντελῶς, ὡς ταῖς μὲν ἱεραῖς οὐ συνάνειλημμένην βίβλοις οὐδὲ ἄνωθεν παραδεδομένην ἐκ τῶν προφητῶν, ἐξεύρεσιν δὲ οὖσαν ἀνδρῶν ἐκ μόνης λαλούντων τῆς γῆς καὶ θεῖον ἐν αὐτοῖς ἐχόντων οὐδέν.

Worte selbst lesen, die Bücher selbst aufschlagen und nicht verschweigen, was in ihnen gesagt ist, anstatt dass sie das von aussen stammende, ungeschriebene leere Geschwätz zum Verderben der Einfältigen benutzen.

Es sollen darum auf grund dieser unserer Erlaubnis diejenigen, welche die griechische oder eine andere Sprache gebrauchen, mit keinerlei Strafen belegt noch auch von irgend jemand daran gehindert werden. Ebensowenig haben ihre Archipherekiten, Ältesten oder Lehrer die Befugnis, durch Strafen oder Bannflüche dies fern zu halten; widrigenfalls setzen sie sich der Gefahr körperlicher Züchtigung oder der Güterkonfiskation aus, weil sie unseren Befehlen, womit wir nur das Beste und vor Gott Angenehmste bezwecken wollen, keinen Gehorsam leisten.

cap. 2. Wenn ferner einige unter den Juden gotteslästerliche Reden zu führen wagen, indem sie behaupten, es gäbe keine Auferstehung und kein Gericht und die Engel seien kein Schöpfungswerk Gottes,[12] so sollen sie nach unserem Willen allerorts vertrieben werden und es soll ihnen nicht gestattet sein, derartige verwerfliche und von unserer Gotteserkenntnis[13] völlig abweichende Ansichten auszusprechen. Wer dergleichen Dinge vorzubringen sich untersteht, soll den allerstrengsten Strafen verfallen. Denn wir wollen das Volk der Hebräer von dieser eingedrungenen Irrlehre befreien.

cap. 3. Wir ermahnen weiterhin alle, mögen sie in dieser oder in jener Sprache die hl. Schrift anhören, sich in acht zu nehmen vor der Schlechtigkeit der Erklärer, damit sie nicht an dem nackten Buchstaben hängen bleiben, sondern den Inhalt berücksichtigen und den wahren göttlichen Sinn zu erfassen suchen, auf dass sie die Wahrheit erkennen und endlich einmal aufhören, Irrwege zu wandeln und namentlich gegen das Herrlichste, das es gibt, die Hoffnung auf Gott, zu sündigen.[14] Denn deshalb haben wir ihnen jede Sprache zum Vorlesen der hl. Schrift frei-

---

[12] . . . ἢ ἀνάστασιν ἢ κρίσιν ἀρνούμενοι ἢ τὸ ποίημα τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα τοὺς ἀγγέλους ὑπάρχειν . . . .

[13] . . . οὕτω καὶ αὐτῆς τῆς περὶ θεοῦ καθάπαξ ἐξολιςθήσασαν γνώσεως (φωνὴν βλάσφημον) . . . .

[14] . . . μὴ ψιλοῖς δὲ προσέχειν τοῖς γράμμασιν, ἀλλὰ τῶν γραμμάτων γενέσθαι καὶ θειοτέρας ὄντως ἐννοίας λαβεῖν ὥστε καὶ μεταμανθάνειν τὸ κάλλιον καὶ παύσασθαι . . . . ἁμαρτάνοντας, τὴν εἰς θεὸν ἐλπίδα . . . .

gestellt, damit alle nach einander sie kennen lernen und in der Wahrheit unterrichtet werden. Denn darüber sind alle einig, dass derjenige das Richtige besser beurteilen und auswählen kann, welcher in der hl. Schrift bewandert ist, und viel weniger der Berichtigung bedarf als der, welcher keine Kenntnis von ihr besitzt, nur dem Namen nach dem Kultus anhängt und sich an ihm wie an einem Anker festhält, im übrigen aber glaubt, dass göttliche Lehre die blosse Bezeichnung der Häresie sei.[15]

Was wir daher beschlossen haben und anmit publizieren, darüber hast Du, die Dir untergebenen Beamten wie auch Dein allenfalsiger Stellvertreter zu wachen und wirst unter keinen Umständen den Hebräern erlauben, dagegen zu handeln. Du wirst diejenigen, welche Widerstand zu leisten oder die Durchführung des Erlasses ganz zu verhindern suchen, zuvörderst mit körperlicher Züchtigung, dann mit Verbannung und Konfiskation des Vermögens bestrafen, damit nicht zugleich gegen Gott und den Kaiser gefehlt wird. Es mag auch geraten sein, durch Anweisung an die Statthalter der Provinzen unser Gesetz bekannt zu geben, damit auch sie von demselben Einsicht nehmen und es in jeder Stadt verkünden. Alle, das sei gesagt, welche unseren Zorn fürchten, haben sich an den Erlass zu halten."

Das an sich ebenso klare wie bestimmte Edikt Justinians hat die Bitte der liberalen Juden erfüllt. Der Kaiser gab sich aber mit der Entscheidung der Hauptfrage nicht zufrieden. Er vermochte der Versuchung, im Innern der Synagoge als Lehrer aufzutreten, nicht zu widerstehen und erliess darum im Anschlusse an den ersten Bescheid noch weitere, über den gestellten Antrag hinausgehende Bestimmungen. Sämtliche indes, gründen, wie ein unverdächtiger Beurteiler sagt, in thatsächlichen Verhälnissen. Sie sind „keine Idee des Gesetzgebers, sondern sind hervorgegangen aus wirklichen Geschehnissen."[16] Denn wie in der äusseren Einheit und Machtstellung war auch im Inneren das Judentum dieser Zeit zerfallen. Die Gleichheit in der Lehre war geschwunden;

---

[15] . . . ἑτοιμότερον πολλῷ πρὸς διάκρισιν εἶναι καὶ πρὸς τὴν τοῦ βελτίονος αἵρεσιν . . . . μόνου δὲ τοῦ τῆς θρησκείας ἐξηρτημένον ὀνόματος καὶ ὥσπερ ἀγκύρας ἀντεχόμενον ἱερᾶς, καὶ μάθημα θεῖον τὴν ψιλὴν τῆς αἱρέσεως προσηγορίαν εἶναι νομίζοντα.

[16] Allgemeine Zeitung des Judentums von Dr. Ludwig Philippsohn 5. Jahrg. Leipzig 1841. S. 137—141 u. S. 170—171.

eine rationalistische Richtung leugnete die Auferstehung der Toten, das Weltgericht und die Erschaffung der Engel durch Gott. Der Streit um die liturgische Sprache hatte seinen Grund in der Unkenntnis des ehemaligen jüdischen Volksdialektes. Vielen Juden war nur die Verkehrssprache, die griechische, bekannt. Gegen die Diener der Religion herrschte ein nicht unbedeutendes Misstrauen. Man vermutete vielfach, dass die Prediger sich nicht an das Wort der Schrift hielten. Diese Vermutung lag um so näher, als das wissenschaftliche Leben unter den Juden, das in früheren Jahrhunderten die schönsten Blüten aufzuweisen hatte, damals erstorben war. Die jüdische Literaturgeschichte schweigt über diese Zeit. Sie kennt keine Namen hervorragender Gesetzeslehrer, sie weiss nichts von einer berühmten Gelehrtenschule.[17] Der Ausbau des Talmuds, welcher die geistige Regsamkeit Jahrhunderte lang gefördert hatte, galt als abgeschlossen. Die Agadisten gingen nicht mehr zurück zur Urquelle der Offenbarung, um aus ihr die Wahrheit frisch und rein zu schöpfen, sondern begnügten sich mit dem trüben, abgestandenen Cisternenwasser, das sie der Grube veralteter Gesetzeserklärungen entnahmen. Damit in Zusamenhang steht der Missbrauch der sogenannten Deuterosis. Über den Begriff dieses Wortes besteht in jüdischen und christlichen Gelehrtenkreisen eine Meinungsverschiedenheit. Nach der Darstellung in der Novelle muss sie einen Bestandteil des Gottesdienstes gebildet haben. Da Mischnah und Talmud nicht direkte Anwendung bei dem Kultus in der Synagoge fanden, so bleibt nur Raum für den agadischen und halachischen Midrasch.[18] Wir nehmen an, dass Deuterosis nichts anderes bedeutet als Erklärung (Midrasch) der Perikopen mit Hilfe der Tradition (Halacha) verbunden mit Regeln für die praktische Anwendung der gegebenen Lehren in der Gegenwart.[19] In diesen Vorträgen scheinen die Vorsteher der religiösen Gemeinden mit subjektiven Ansichten zu weit gegangen zu sein. „Die Auslegung herrschte damals unumschränkt in den Institutionen wie in den Köpfen. Die hl. Schrift trat gewissermassen in den Hintergrund und war vom Midrasch überschattet.“[20] Jus-

[17] Graetz 5. Band. S. 10, 23. [18] Graetz 5. Band. Seite 436 Note 7.

[19] Vgl. Graetz 5. Band. S. 17 ff. — Sachs, Die religiöse Poesie der Juden. S. 148 ff.

[20] Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Berlin 1832. S. 40.

tinian verbot die Deuterosis, „weil sie nicht in der hl. Schrift enthalten sei, auch nicht von den Propheten stamme, sondern eine Erfindung von Menschen sei, die in irdischer Weise sprächen und nichts Göttliches in sich hätten.“ Er wünscht, dass jeder die Schrift selber lese und durch „freie Bibelforschung“ die Wahrheit zu ergründen suche. Namentlich sollen die Juden die Weissagungen studieren, welche die Ankunft des Erlösers Jesus Christus ankündigen. Darin liegt das Ziel, das Justinian bei den Juden erreichen wollte. Er bezweckte die Bekehrung derselben zum Christentum. Durch das Verbot der Deuterosis wollte er die Quelle abgraben, aus der das Judentum seine Lebenskraft schöpfte. Denn nicht die gleiche Lehre der hl. Bücher hielt die Juden zusammen, sondern die einseitige rabbinische Erklärung derselben war das Band, das die einzelnen Synagogenmitglieder verknüpfte. Die Menge wurde auf solche Weise im Irrtum befangen gehalten. Der Kaiser erstrebte eine Befreiung derselben, aber nicht eine Befreiung durch andere, etwa durch christliche Missionäre wie bei den Heiden, sondern eine Selbstbefreiung durch das vorurteilslose Studium der hl. Schriften des Alten Testamentes, in dem, wie der hl. Augustin schreibt, das Neue Testament enthalten ist.

Mit der gleichen Strenge, mit welcher Justinian sich gegen die konservativ-orthodoxen Juden richtete, ging er nach dem obigen Erlasse auch gegen eine liberale Strömung, welche verschiedene Glaubenswahrheiten leugnete, vor. Vielleicht waren diese Freigeister dieselben, die sich wegen der liturgischen Sprache an ihn gewandt hatten. Justinian drohte ihrem Unglauben die schwersten Strafen an.

Von der Wirkung, welche das Edikt gegen die Juden erzielt hat, wissen wir wenig Bestimmtes. Nur so viel ist gewiss, dass, wo die Synagogenmitglieder unter sich einig waren, die hebräische Sprache in der Liturgie erhalten blieb und dass die Prediger in der agadischen Lehrweise ungestört fortfuhren. Sie scheuten sich sogar nicht, in ihren Vorträgen Ausfälle gegen die Regierung zu machen. Das geschah z. B. bei der Auslegung des Psalmverses: „Das Meer ist da gross und weitarmig; hier gibt es zahlloses Gewürm, kleines und grosses Getier, dort gleiten die Schiffe hin und her; der Drache hier, den Du schufst, um seiner zu spotten“[21]... Diese Worte

[21] Ps. 103, 25. 26.

sind dahin ausgelegt[22] worden, dass das Meer Konstantinopel bezw. die unheilbringende Regierung sei; das Gewürm ohne Zahl sollte die Edikte gegen die Juden bedeuten; unter den grossen und kleinen Tieren wollte man die kaiserlichen Beamten verstehen. Der Drache sollte ähnlich wie das vielgenannte Meerungeheuer Leviathan sich auf den Kaiser beziehen, dem Gott Macht gab, nur um ihn dann zu demütigen.

Von einer gewaltthätigen Judenverfolgung durch Justinian weiss die Geschichte nichts zu berichten. Wir hören keine Klagen, wie unter den Heiden, dass den Hebräern das Christentum oder die Taufe wäre aufgedrängt worden.

Einen Fall indes, wo Gewalt gegen die Juden angewandt wurde, berichtet Prokop.[23] Er erzählt, dass Belisar auf dem Kriegszuge gegen die Vandalen in Afrika eine für sich abgeschlossene und politisch unabhängige Gemeinde getroffen habe, die ihm kräftigen Widerstand entgegensetzte. Ihr Name war Borion. Die Bewohner seien jüdischer Religion gewesen. Die Erbauung der dortigen Synagoge habe der Volksmund dem König Salomon zugeschrieben. Zur Strafe für den geleisteten Widerstand sei von Justinian befohlen worden, dass die Synagoge in eine christliche Kirche umgewandelt werde. Die Borioniten seien angehalten worden, das Christentum anzunehmen und sich taufen zu lassen.

Vergleichen wir die Stellungnahme Kaiser Justinians zum Judentum mit seinem Vorgehen gegen die Heiden, so finden wir, dass er gegen die Göttergläubigen weit strenger verfuhr als gegen die monotheistischen Juden. Dort sehen wir Zwang und äussere Gewalt, hier begegnet uns das Streben, auf dem Wege der Überzeugung die Annahme des Christentums nahe zu legen. Der Kaiser zeigt eine unverkennbare Achtung vor dem Glauben der Juden an einen Gott. Er sucht eine Brücke zu bauen, auf der dieselben von der Hoffnung auf den kommenden zum Glauben an den erschienenen Erlöser gelangen sollen. Das leitende Motiv ist auch hier wie bei den Heiden sein Streben, zum Christentum zu bekehren und einen einheitlichen christlichen Staat zu schaffen. Aus seinem Erlasse spricht eine grosse Verehrung der hl. Schrift, eine Kenntnis der von der Kirche gebrauchten Übersetzungen der hl. Bücher, eine richtige Auffassung vom Verhältnisse des

[22] Midrasch Tehillin z. Ps. 104 Vgl. Graetz 5. Band. S. 30.
[23] Procop. de aedif. lib. VI, 2.

Alten zum Neuen Testamente und ein Verständnis der messianischen Weissagungen. Die provozierte Zulassung der griechischen Sprache in der Synagoge verrät kluge Religionspolitik, das Verbot der Deuterosis, welches das falsche Treiben der rabbinischen Lehrer rügt, ist als ein Eingriff in die inneren Verhältnisse des jüdischen Kultus anzusehen, findet aber in der Appellation der Juden seine Erklärung.

4. Kapitel.

§ 7. Justinians Verhalten gegen die Samariter.

Eine abwechselnde Politik schlug Justinian den Samaritern gegenüber ein. Am Anfange seiner Regierung befasste er sich nicht näher mit denselben. Nur ganz nebenbei wird die Sekte in einem Gesetze vom J. 527 genannt. Darin werden den Samaritanern, gleich den Juden und Heiden, die bürgerlichen Rechte entzogen; sie sollten vom Civil- und Militärdienst ausgeschlossen sein und ihre rechtgläubigen Kinder sollten im Erbrechte den samaritanischen Geschwistern vorgehen.[1] Diese anfängliche, weniger strenge Behandlung der Samariter wird von vielen zurückgeführt auf den Einfluss, den ein gewisser Arsenius auf den Kaiser ausübte. Derselbe, ein Angehöriger des samaritanischen Stammes, war in jungen Jahren von Skythopolis nach Konstantinopel gekommen und wusste sich mit seinen hervorragenden Kenntnissen und mit Hülfe von Intriguen die Gunst des Kaisers und der Kaiserin zu erwerben. Seinen Bemühungen wird es auch zugeschrieben, dass die oben genannten gesetzlichen Bestimmungen lange Zeit gar nicht zur Ausführung kamen.

Ein anderer Grund der nicht aggressiven Politik des Kaisers ist in der nationalen, politischen und religiösen Unselbständigkeit[2] des samaritanischen Volkes zu suchen. Aus einer Verbindung von persischen und medischen Kolonisten mit Nachkommen

[1] l. 5 § 8. 9. C. de haeret. I. 5.; l. 13 § 1—3 ibidem. — Procop., Hist. arcan. c. 27. — Grimm, Die Samaritaner. München 1854. S. 190.

[2] M. Silvestre de Sacy, Memoires sur l'état actuel des Samaritains. Paris 1812. p. 5: nation sans avoir jamais joué un rôle bien important sur le théatre du monde. — Bruns, Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion. 1799. S. 54, 59. — Grimm a. a. O. S. 78. — Symeon Stylites, Epistola ad Justinum Juniorem. Migne, Patr. gr. 86, II, 3216—20.

von den Stämmen Ephraim und Manasse entstanden, hat dasselbe es nie zu einem nationalen Selbstbewusstsein gebracht, hat zu keiner Zeit eine bemerkenswerte politische Rolle gespielt und ist bis auf Justinian ohne selbständige Religion geblieben. Die Samaritaner waren keine Juden, zählten aber auch nicht zu den Heiden und dem Christentum gegenüber kannten sie nur Opposition. Von den Juden unterschieden sie sich durch die Verwerfung aller hl. Bücher mit Ausnahme des Pentateuchs, durch die Leugnung der Auferstehung und die Verehrung gewisser heidnischer Idole. Von den Heiden trennte sie das Festhalten an einem starren Monotheismus.

Eine Veranlassung zu ernsterem Vorgehen wurde dem Kaiser erst im zweiten Jahrzehnte seiner Regierung gegeben und zwar durch einen Aufstand der Samariter. Seit Theodosius II., welcher die ersten Ausnahmsgesetze gegen sie erlassen hatte, waren wiederholt Revolten versucht worden. Die jetzige war von einem gewissen Julian[3] angeführt und wurde von Arsenius' Vater und Bruder unterstützt. Der Aufstand richtete sich zunächst gegen die Christen. Viele von denen kamen um, darunter auch Bischof Sammon von Neapolis.[4] Zahlreiche christliche Kirchen sanken in Asche. Justinian sandte die beiden Generäle Theodor und Johannes mit einem starken Heere gegen Samaria. Die Aufständigen wurden besiegt, der Eintagskönig Julian in der Schlacht getötet. Der Rest des geschlagenen Heeres floh nach Persien und bot dem Könige Khosroes Hilfe gegen Byzanz an, was die damals zwischen den Persern und Römern gepflogenen Friedensunterhandlungen hinausschob. Dem Kaiser wurde zuerst von Arsenius und zwar in einseitiger Weise Bericht über die Vorgänge erstattet. Der heil. Abt Sabbas von Skythopolis, der nach der Hauptstadt gereist war, um von dem Kaiser für die verwüsteten Provinzen Palästinas Steuernachlass zu erbitten, brachte einen wahrheitsgetreuen Bericht von den Ereignissen. Daraufhin schritt Justinian gegen die Samaritaner ein. Die Anführer wurden zum Tode verurteilt, die Reicheren drückte die Steuerpresse, die Gesamtheit trafen harte Gesetze. Die Syna-

[3] Fr. Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle 1892. S. 154. — A dictionary of Christian Biography „Julian" p. 110.

[4] Grimm a. a. O. S. 189 ff.

gogen sollten zerstört werden. Der Neubau solcher ward verboten. Das Erbrecht erlitt grosse Einschränkung;[5] das Recht und die Fähigkeit, vor Gericht als Zeuge zu erscheinen, wurde ihnen genommen.[6] Im J. 537 bestimmte ein kaiserliches Gesetz, dass die Samaritaner, gleich den Juden, Montanisten und sonstigen Un- und Irrgläubigen, alle die kostspieligen Kurial- und Kohortaldienste leisten müssten, aber die beiden Privilegien der Freiheit von körperlicher Züchtigung und der Verbannung nicht geniessen dürften.[7] Wie diese Verordnungen gegen die Samaritaner zur Ausführung kamen, zeigt Justinian selbst, wenn er in einer Novelle vom J. 551[8] schreibt, dass er betreffs derselben in der That nicht dieselbe Strenge beobachtet habe wie in den Worten. Wir erfahren von ihm auch, dass und warum er sein Verhalten gegen jene geändert und von der Strenge abgelassen hat. „Wir haben, sagt er an der genannten Stelle, die Samaritaner, welche früher frech gewesen sind, sich gegen die Christen erhoben haben und sozusagen in den allergrössten Wahnwitz verfallen waren, mit vielen Strafen gezüchtigt, vorzüglich aber damit, dass sie weder Testamente machen noch, wenn sie ohne Testamente gestorben, von den gesetzlich auf Grund der Intestaterbfolge berufenen Verwandten beerbt werden können, es müsste denn sein, dass die in beiden Fällen Berufenen den wahren christlichen Glauben besitzen. Wir haben ihnen alsdann auch verboten, Legate zu hinterlassen, Schenkungen zu machen oder etwas zu veräussern, wenn nicht der Empfänger den orthodoxen Glauben festhält.[9] ..... Wir sehen aber jetzt, dass sie zur Ruhe zurückgekehrt sind und erachten es deshalb nicht weiter unserer würdig, auf demselben strengen Standpunkte stehen zu bleiben, zumal nachdem wir umgestimmt worden sind durch die Fürsprache, welche Bischof Sergius von Cäsarea für sie eingelegt hat..... Durch diese Gründe sind wir zu gegenwärtigem Erlasse geführt worden und verordnen andurch, dass die Samariter in Zukunft die Befugnis haben sollen, Testamente zu errichten

[5] l. 18 § 3 C. de haeret. I, 5.

[6] l. 19 eodem.

[7] Novella LXII (45) ed. Zach. a Ling. I. p. 396.

[8] Novella CLIX (129) ed. Zach. a Ling. II. p. 337. περὶ τῶν Σαμαρειτῶν ..... εἰ μὴ τοὺς πρὸς τοὺς κλήρους ἐφ' ἑκατέρῳ θέματι καλουμένους τῆς ὀρθῆς τῶν χριστιανῶν εἶναι πίστεως συμβῇ.

[9] . . . ἐπειδὰν μὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τὸ λαμβάνον πρόσωπον εἴη.

und sonst über ihr Vermögen zu verfügen.....“ „Wenn einer zweierlei Kinder oder Verwandte, orthodoxe und samaritanische hinterlässt, sollen aber nur die Ersteren zur Erbfolge zugelassen werden. Wir räumen den christlichen und samaritanischen Deszendenten nicht den gleichen Platz ein, sondern erteilen billiger Weise denen einen Vorzug, welche eine bessere Gottesverehrung üben. Sollte ein Erbberechtigter früher oder später zum Christentum übertreten, so soll er seinen Erbteil erhalten.....“ [10]

Aus dem Wortlaute dieses Gesetzes und aus sonstigen zerstreuten Angaben lässt sich erkennen, was Justinian unter der „Besserung“ der Samaritaner in der Zeit zwischen 532 (537) bis 551 verstanden hat. Es ist die Bekehrung zum Christentum. Innerhalb der zwei Jahrzehnte war christliches Leben auf dem hl. Boden emporgeblüht. Auf Garizim sangen die Gläubigen das Lob der Himmelskönigin und, wo ehedem die der Venus geweihte Taube verehrt worden war, beugte christliches Volk die Knie in Anbetung des in der Kolumba aufbewahrten allerheiligsten Sakramentes. Zahlreiche Klöster von Mönchen und Nonnen schmückten das hl. Land. Sergius wusste dem Kaiser nur Erfreuliches zu berichten. Diesem schien ein Wunsch erfüllt zu sein. Seiner Freude gab er in dem Erlasse deutlichen Ausdruck. Die Freude war aber nur von kurzer Dauer. Fünf Jahre darnach erhoben sich die Samaritaner abermals zu einem Aufstande gegen ihre christlichen Mitbürger. Die Juden in Samaria schlossen sich ihnen an und die Welt konnte das so oft in der Geschichte der Völker vorkommende Schauspiel sehen, dass zwei ehemalige Todfeinde sich verbinden, um gegen einen dritten Gegner zu kämpfen. Das einzige Band der Afterfreundschaft war der gemeinsame, gleichgrosse Hass gegen die Christen. Derselbe kam zum Ausbruche gelegentlich einer Cirkusfestlichkeit in Cäsarea. Juden und Samaritaner überfielen die Christen und ermordeten viele. Mehrere Kirchen wurden in diesem Bürgerkriege, der sich auch auf das Land verpflanzte, niedergebrannt, einige auf andere Weise zerstört. Der kaiserliche Statthalter Stephanus selbst fiel im Kampfe. Justinian beauftragte den Statthalter Adamantius,

[10] . . . μόνοι κληθήσονται πρὸς τὴν τούτου κληρονομίαν οἱ τὴν ὀρθὴν τῶν χριστιανῶν πρεσβεύοντες πίστιν . . . οὐτὴν αὐτὴν ἀποδίδομεν τάξιν χριστιανοῖς τε διαδόχοις καὶ Σαμαρείταις, πολλὴν δὲ εἰκότως τοῖς τὰ καλλίω θρησκεύουσι τὴν προνομίαν παρέχομεν.

von Antiochien aus gegen Cäsarea vorzurücken. Die Stadt wurde genommen. Ihre samaritanischen Einwohner traf blutige Rache. Viele wurden mit dem Tode bestraft, andere verloren die rechte Hand und wieder andere büssten ihr Vermögen ein.[11] Bereits dachte der Kaiser an eine Verschärfung dieser Massregeln. Diesen Plan auszuführen, war ihm unmöglich. Der Tod rief ihn vorher ab.

Die „Besserung" der Samaritaner ist demnach wenig nachhaltig gewesen. Ein grosser Teil von ihnen hatte sich dem Christentume angeschlossen um politischer Vorrechte willen. Derartige Motive der Bekehrung sind aber stets unzuverlässig.

Der Kampf mit den Samaritern, den Juden, Manichäern und Heiden lässt den Kaiser hervortreten als einen glaubenseifrigen Christen. Er ist überzeugt von der Wahrheit der christlichen Lehre und ist beseelt von dem Verlangen allen Unterthanen das Glück des wahren Glaubens zu verschaffen. Justinian ist aber nicht bloss Christ, er ist auch Kaiser. Als solcher sucht er im christlichen Glauben eine Stütze für das Staatswesen. Er liebt nicht bloss die Religion, sondern beschäftigt sich auch mit Politik und dadurch gelangt er zur Religionspolitik. Welcher Beweggrund zur allseitigen Förderung des christlichen Glaubens bei ihm der stärkere war, ob die Liebe zum Christentum an sich oder das Interesse für das Staatswohl und die Staatseinheit, ist nicht sicher zu entscheiden. Wir sind der Ansicht, dass die politischen Motive bei Justinian mächtiger waren als die religiösen.

[11] Grimm a. a. O. S. 194. — Graetz, 5. Band. S. 31. 32.

Zweiter Teil.

Kaiser Justinian und die kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit.

5. Kapitel.

§ 8. Justinians prinzipielle Stellung zur Kirche.

Christliche Religionspolitik kann an und für sich seit Konstantin I. bei einem byzantinischen Kaiser nichts Auffallendes sein. Beförderer des Christentums waren mit Ausnahme des kurz regierenden Julian alle Nachfolger Konstatins. Aber sie waren dies nicht alle nach der gleichen Richtung. Die arianischen, nestorianischen und monophysitischen Bekenntnisse hatten nach einander an einzelnen Kaisern ihre Anhänger und Begünstiger. Die Streitigkeiten zwischen den Lateinern und Orientalen hatten sich mit kaiserlicher Beihülfe zum Schisma zwischen dem Westen und Osten entwickelt.

Zur richtigen Beurteilung der Religionspolitik Justinians ist darum notwendig zu wissen, wie er sich zum römischen Stuhle und zu den kirchlichen Glaubensquellen einerseits, zu den bestehenden Häresien und sonstigen religiösen Spaltungen andererseits gestellt hat.

Im allgemeinen ist zu sagen, dass Kaiser Justinian gleich seinen christlichen Vorgängern auf dem Throne von Byzanz keine Parität verschiedener Konfessionen kannte. Eine gesetzliche Duldung von christlichen Sekten lag ihm so ferne wie die von nichtchristlichen. Seine Religionspolitik war auch in Bezug auf diese exklusiv. Ausser der von ihm bestimmten und für die einzig wahre gehaltenen Kirche hatte keine andere

Glaubensrichtung Recht auf Existenz und Schutz im Reiche. Dass dem so war, dafür zeugen ein beim Regierungsantritte erlassenes Manifest und spätere Religionsedikte. „Da der wahre Glaube, so heisst es in Ersterem, welchen die heilige, katholische und apostolische Kirche Gottes lehrt, in keiner Weise irgendwelche Neuerungen zulässt, halten wir es ..... für zweckmässig allgemein bekannt zu geben, welchem Bekenntnisse wir zugethan sind..... Wir glauben an drei in einer Wesenheit vereinigte Personen und beten eine Gottheit an..... Wir glauben an den Sohn Gottes, der ewig vom Vater gezeugt....., vom Himmel herniedergestiegen und Mensch geworden ist..... Wir verurteilen alle Häresien, vor allem verwerfen wir den Nestorius, welcher Christus nicht als Gott.... und Maria.... nicht als Gottesmutter anerkennt...., dann den Eutyches, welcher.... die Inkarnation leugnet und nicht zugeben will, dass Christus der Gottheit nach eines Wesens mit dem Vater, der Menschheit nach gleichwesentlich mit uns ist; ferner anathematisieren wir den Apollinarius, welcher dem Gottessohne den menschlichen Geist abspricht..... Diejenigen, welche... andersgläubig befunden werden, haben von uns keine Nachsicht zu erwarten. Sie sollen vielmehr als Ketzer den gebührenden Strafen verfallen."[1]

„Da wir uns voll bewusst sind, schreibt er in einem späteren Edikte, dass dem lieben Gott nichts so sehr zur Ehre gereicht, als wenn alle Christen über den wahren und unversehrten Glauben ein und dasselbe denken und wenn keine Spaltungen innerhalb der hl. Kirche Gottes vorhanden sind, so erachten wir es für notwendig, allen Ruhestörern die Gelegenheit zum Ärgernis zu nehmen, beziehungsweise vorhandenes Ärgernis durch Verkündigung des wahren Glaubens, wie ihn die hl. Kirche lehrt, in einem Gesetze zu beseitigen, auf dass die Rechtgläubigen standhaft bleiben und die Feinde des Glaubens die Wahrheit erkennen und sich schleunigst mit der hl. Kirche wieder vereinigen."[2] „Unser Streben geht beständig dahin, sagt Justinian an einer anderen Stelle, den wahren und unumstösslichen christlichen Glauben zu erhalten, die hl. katholische und apostolische Kirche in ihrem Bestande zu sichern und vor jeder Störung ihrer Ein-

[1] l. 5. C. de sum. trin. I, 1; cf. l. 6, l. 7 eodem.

[2] Migne, Patr. gr. 86, I 993 D.

heit zu bewahren. Hiedurch haben wir nach unserer Ansicht verdient, dass Gott uns in dieser Welt das kaiserliche Szepter anvertraut hat, unsere Macht erhält und die Feinde des Reiches niederdrückt; durch solche Bestrebungen hoffen wir auch die Barmherzigkeit Gottes in der ewigen Anschauung zu erlangen."[3] „Wir wollen, dass alle Christen den Glauben annehmen, welchen die heilige katholische Kirche festhält, damit wir, wie wir einen Gott und Herrn bekennen, so auch einen Glauben haben. Denn es gibt nur ein Glaubensbekenntnis und das besteht darin, dass man bekennt und anbetet den Vater, Christus, den Sohn Gottes, und den heiligen Geist."[4]

Bezeichnend für die Motive, von denen Justinians Religionspolitik geleitet war, sind die folgenden Worte, mit denen er sein Verdammungsedikt gegen Anthimus und Genossen schliesst: „Alles dies verordnen wir im Interesse des allgemeinen Friedens der heiligen Kirche, im Anschlusse an die Glaubenslehren der Väter, auf dass das Priestertum in Zukunft ungestört zum Heile wirken möge. Denn wenn dieses den Frieden besitzt, wird auch der Staat gedeihen. Denn er erhält so den Frieden von oben, welchen unser grosser Gott und Heiland Jesus Christus, einer aus der heiligen Dreifaltigkeit und eingeborener Sohn Gottes, allen denen verkündet und verleiht, welchen die Gnade gegeben ist, ihn aufrichtig und wahrhaft zu loben und anzubeten."[5]

§ 9. Mitwirkung bei der Aufhebung des acacianischen Schismas.

Das erste kirchenpolitische Auftreten Justinians fällt in die Zeit, wo er noch nicht allein den Thron inne gehabt, sondern nur als Mitregent geherrscht hat, in die Jahre 511—519. Damals waren Neu- und Altrom kirchlich von einander getrennt. Die Umtriebe der monophysitischen Partei, der Kampf gegen die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon, die Streitigkeiten um die kaiserliche Krone nach dem Tode Leos I. sowie die Anmassung und Selbstüberhebung orientalischer Bischöfe hatten jene unglückliche Spaltung der Christenheit hervorgerufen, die von Acacius,

[3] Migne l. c. 945 D — 947 A.
[4] Migne l. c. 1013 B.
[5] Migne l. c. 1103 A. cf. 1145 C.

dem herrschsüchtigen Patriarchen von Konstantinopel ihren Namen erhielt.

Im Jahre 484 war von Papst Felix III. (II.) die Erklärung ergangen, dass eine Verbindung des katholischen Abendlandes mit dem christlichen Orient nicht weiter bestehen könne. Das päpstliche Machtwort hatte seine Wirkung in den Herzen des gläubigen Volkes nicht verfehlt. Bald war der Ruf laut geworden, der Kaiser möge die Einheit der Christenheit wieder herstellen. Zeno gab diesen Bitten kein Gehör. Sein Nachfolger Anastasius stellte sich beim Beginne seiner Regierung auf denselben Standpunkt und suchte unter Begünstigung der Monophysiten eine Einigung der orientalischen Christen auf Grund einer häretischen Unionsformel.[1] Der Versuch wurde mit Volksaufständen erwidert. Das Kaisertum kam in Gefahr. Die Angst vor dem Verluste der Herrschaft brachte den Kaiser dazu, Unterhandlungen über die Wiedervereinigung mit Rom anzuknüpfen. Mit dem Eintritt der Ruhe unter dem Volke wurden dieselben wieder abgebrochen und neue Pläne zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens im Osten gefasst. Das Konzil von Chalcedon sollte durch ein anderes ausser Kraft gesetzt werden. Klerus und Volk, soweit sie rechtgläubig waren, erhoben dagegen Einsprache. Die Entsetzung der Patriarchen Macedonius von Konstantinopel, Flavian von Antiochien und Elias von Jerusalem, die sich gegen die geplante Synode auszusprechen gewagt hatten, bewirkte neue Aufregung unter der Bürgerschaft. Auch in militärischen Kreisen fand die Unzufriedenheit mit der Kirchenpolitik des Kaisers Anhang. Eine Anzahl Offiziere sprach sich offen für die Notwendigkeit der Reunion mit Rom aus. Unter diesen befanden sich Justinian und sein Oheim, der General Justin.[2] Dem Kaiser Anastasius waren die Absichten der beiden verdächtig. Er lies sie gefangen nehmen und wollte „wegen Verschwörung gegen ihn“ die Todesstrafe über sie verhängen. Angeblich durch ein Traumbild erschreckt, stand er von diesem Vorhaben ab und schenkte ihnen wieder die Freiheit.

---

[1] Hergenröther, Kgsch. I, S. 480—486. — Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Regensburg 1867. 1. Band S. 146 ff. — Hefele a. a. O. S. 601 ff. — Vgl. auch G. Schnürer in Histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. IX p. 255, X p. 256 ff.

[2] Baronius l. c. a. 518 Nr. 73.

Gleicher kirchlicher Gesinnung wie Justin und Justinian, aber von mehr gewaltthätiger Natur war der Feldherr Vitalian, gebürtig aus Thrazien. Ob ihn „kirchliche Gesichtspunkte, ein wirklich kirchliches Interesse an der Herstellung der Orthodoxie und der gestörten Kirchengemeinschaft mit Rom oder politische Zwecke“ mehr beseelten, darüber ist unter den Historikern Streit.[3] Für uns genügt hier die Thatsache, dass er mit einem bedeutenden Heere gegen Konstantinopel zog und den Kaiser zwang, sich in Unterhandlungen mit Rom einzulassen. Ein Erfolg dieser ist nicht zu verzeichnen. Auch ein in Aussicht gestelltes allgemeines Konzil in Heraklea kam nicht zu stande. Während Vitalian einen neuen Sturm auf die Hauptstadt vorbereitete, starb Anastasius und hinterliess den Thron Justin I. Gleichzeitig mit der Huldigung brachte das Volk von Byzanz dem neuen Kaiser die Bitte vor, im Verein mit dem Patriarchen Johannes II. das Schisma aufzuheben, den Beschlüssen von Chalcedon Anerkennung zu verschaffen und Severus von Antiochien nebst Genossen zu unterdrücken. Zu gemeinsamer Erfüllung dieser Wünsche verbanden sich der Kaiser und sein Neffe mit Vitalian, der aber schon sechs Monate darnach durch Meuchelmord starb. Eine rege Korrespondenz[4] des kaiserlichen Hofes mit dem Papste und ein in Konstantinopel abgehaltenes, von 40 Bischöfen besuchtes Konzil[5] leitete die Wiedervereinigung des christlichen Ostens mit dem Westen ein. Auf der σύνοδος ἐνδημοῦσα (518) wurden die vier allgemeinen Konzilien angenommen und die Absetzung der monophysitischen sowie die Zurückberufung aller verbannten katholischen Bischöfe beschlossen. Der Papst erkannte alsbald, welch grosses Interesse an dem Zustandekommen des kirchlichen Friedens Justinian besass, und gab seiner Freude

---

[3] Loofs a. a. O. S. 244 ff. — Adolf Rose, Kaiser Anastasius I. 1. Teil, Die äussere Politik dieses Kaisers. Halle 1882. S. 52 ff. Diese von gehässigen Ausfällen gegen die röm. Kirche verunstaltete Schrift fand selbst in protestantischen Kreisen wenig Anerkennung. Vgl. Theol. Literatur-Zeitung v. Harnack-Schürer. Berlin 1877. S. 337. — Ad. Harnack, Dogmengeschichte II. S. 380 f.

[4] Die Briefe Justins, Justinians und der Kaiserin Euphemia, ebenso die päpstl. Antwortschreiben bei Thiel l. c. ep. Nr. 44, 68, 78, 89, 99, 114, 120, 127, 132, 135. — Mansi VIII, 438, 458, 482, 483, 484, 493, 503, 515, 516, 517. — Migne Patr. lat. 63, 66, 69.

[5] Hefele S. 689 ff. — Mansi VIII, 1057 ss.

darüber in den Schreiben[6] an ihn und an den Kaiser deutlichen Ausdruck. Justin wusste das organisatorische Geschick seines ihm geistig weit überlegenen Neffen zu schätzen und übertrug ihm die Leitung der ganzen Angelegenheit.

Justinian setzte sich sofort in Verbindung mit dem Papste Hormisdas, der kurz zuvor die Verdammung des Acacius, Euphemius und Macedonius, die Annahme einer von ihm verfassten Glaubensformel,[7] sowie der vier allgemeinen Konzilien und der dogmatischen Briefe Leos als Bedingung der wiederherzustellenden Union verlangt hatte, und suchte ihn durch den Komes Gratus[8] zu bewegen, zur rascheren Erledigung der schwebenden Frage persönlich nach Konstantinopel zu kommen oder doch möglichst bald eine Gesandtschaft dahin zu schicken. „Ich kenne zwar, schreibt er, die Briefe Euerer Heiligkeit und Euerer Vorgänger, welche in der Sache des Acacius an den Orient ergingen, halte aber persönliche Unterhandlungen für notwendig.[9a]" Der Papst lobte in seinem Antwortschreiben[10] den kirchlichen Eifer Justinians und liess sogleich einige Gesandten nach Ostrom abreisen. Wenige Tage nach deren Ankunft wurden die Forderungen des Hormisdas bewilligt.[11] Im feierlichen Gottesdienste am Ostersonntage, 24. März 519,[12] wurde dem Volke verkündet, dass die kirchliche Einheit zwischen Orient und Occident wiederhergestellt sei. Der Papst sprach Justinian[13] und dem Kaiser schriftlich seinen Dank aus, verknüpfte aber damit zugleich die Bitte, die exilierten orthodoxen Bischöfe in ihre Diözesen zurückzurufen und die häretischen von den usurpierten Stühlen zu vertreiben. Diesem Wunsche

[6] Thiel ep. 48, 65, 77, 81, 90, 91, 95, 112. — Mansi VIII, 440, 454, 472, 482, 464, 484, 485, 518. — Baronius a. 519 u. 520. — Migne, Patr. lat. 63, 367—527.

[7] Denzinger, Enchiridion symb. et defin. Wirceburgi 1888. p. 38 Nr. 141. — Baron. a. 517 Nr. 32, 33. — Mansi VIII, 451.

[8] Mansi VIII, 380. — Tancredi l. c. p. 51.

[9] Thiel l. c. ep. 44 p. 833; cf. Pitra J. B., Juris eccles. Graec. hist. et monum. Romae 1864. p. VII.

[10] Thiel ep. 48 p. 837, ep. 57 p. 848.

[11] Thiel ep. 68 p. 864.

[12] Le Beau l. c. VIII, 517 sagt 28. März.

[13] Thiel ep. 79, 81 p. 882: . . . . . et vobis (sc. Justiniano) quoque coelestis remunerationis non deerit praemium, qui adiuvistis boni principis institutum atque obsequio convenienti desiderio horrorem segregationis fecistis excludi.

ward willfahren. Elias, Thomas und Nikostratus kehrten aus der Verbannung zurück.[14] Antiochien erhielt in dem Priester Paulus aus Konstantinopel einen rechtgläubigen Patriarchen, der sich aber nur zwei Jahre zu behaupten wusste und sich dann gezwungen sah, den bischöflichen Sitz dem zweifelhaften Euphrasius[15] zu überlassen.

In Alexandrien gelang es den Bemühungen Justinians nicht, den häretischen Timotheus vor 538 von dem Patriarchenstuhle zu entfernen. Denn hier behielt die monophysitische Partei unter Führung des Severus von Antiochien und Xenajas von Hierapolis (Nabug) die Oberhand.[16]

Die in Konstantinopel eingetretene Ruhe wurde bald wieder gestört. Das Volk weigerte sich nämlich, mit Acacius auch dessen Nachfolger aus den Diptychen zu streichen und mit dem namentlichen Anathem belegen zu lassen. Justinian, der Hormisdas schon früher auf diese Schwierigkeiten aufmerksam gemacht hatte, richtete am 9. Juli, 31. Aug. und 9. Sept.[17] 520 die nachdrücklichste Bitte an denselben von der nominellen Verdammung der Genannten Umgang zu nehmen, zumal sich Papst Anastasius II. mit der namentlichen Verwerfung des Acacius begnügt hätte.[18] Hormisdas hatte bereits seinen Gesandten für diesen Fall Weisung gegeben. Sie sollten, falls der Kaiser und der Patriarch von Byzanz in das namentliche Anathem über Acacius einwilligen würden, nicht aber in die über Euphemius und Macedonius, vorerst erklären, sie seien nicht ermächtigt, über die päpstliche Vollmacht hinauszugehen. Wenn dann die Orientalen sich damit nicht zufrieden geben würden, sollten sie von der Forderung der Verdammung

---

[14] Thiel ep. 114 p. 914 ss, ep. 144 p. 982. — Theophanes l. c. p. 255.

[15] Thiel ep. 145, 146 p. 983, 984.

[16] Eustratios, Σεβῆρος ὁ Μονοφυσίτης. Leipzig 1894.

[17] Thiel ep. 120 p. 920, ep. 132 p. 954, ep. 135 p. 957: Ne cogat alios praeter haeresis auctores nominatim dammari . . . pars orientalium non exiliis nec ferro flammisque compelli potest ut episcoporum nomina post Acacium defunctorum condemnet . . . p. 920 ss.

[18] ep. 132: de nominibus autem defunctorum episcoporum clementer et ut decet pacificum patrem disponite: quia vester quoque praedecessor beatae recordationis ad memoriae principalis Anastasium scripsit, ut, si nomen Acacii tantummodo tolleretur, una nobis esset communio. Der gemeinte Brief Anastasius' II. an K. Anastasius (Thiel ep. 1. p. 615 ss.) sagt nicht tantummodo, sondern „specialiter nomen Acacii taceatur".

der Letzteren abstehen und nur deren Streichung aus den Diptychen verlangen.[19] Bei dieser Forderung blieb er stehen, liess die wiederholten Bitten Justinians lange unbeantwortet und entschloss sich erst später zu dem Auswege, dass er den Patriarchen Epiphanius zu seinem Vikar im Orient bestellte und ihm die Erlaubnis gab, Geistliche unter der Bedingung in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, dass sie die päpstliche Einigungsformel unterzeichnen und dass er über die Aufgenommenen an den apostolischen Stuhl berichte.[20]

In Konstantinopel war man mit dieser Entscheidung zufrieden. Die Freundschaft zwischen Papst und Kaiser steigerte sich von Tag zu Tag und als Johannes I. (523—529) im Auftrage Theodorichs des Grossen 525 nach der Kaiserstadt kam, wartete seiner ein grossartiger Empfang. Am Osterfeste desselben Jahres hielt der Papst in Konstantinopel den Hauptgottesdienst nach römischem Ritus[21] und nahm die Krönung des Kaisers vor, die erste päpstliche Kaiserkrönung im Orient und in der Geschichte. Ein höherer Thron in der Kirche sollte die höchste geistliche Gewalt des Papstes und namentlich den Vorrang vor dem Patriarchen von Neurom andeuten.

Justinian hatte die ihm übertragene Aufgabe glücklich zum Ziele gebracht. Gleich grosser Dank wurde ihm vom Papst und vom Kaiser gezollt. Die Einigung vom Osten und Westen kam zu stande, ohne dass Rom seinen prinzipiellen Standpunkt aufgegeben hat und ohne dass Byzanz sich etwas zu vergeben brauchte. Die päpstliche Macht gewann dadurch an Ansehen. Die kaiserliche Herrschaft befestigte und ehrte durch die Verbindung mit Rom sich selbst.

---

[19] Mansi VIII, 441. — Jaffé, Regesta Pontificum. Tom. I. Lipsiae 1885. p. 520. -- Baron. a. 519 Nr. 3. — Hergenröther, Photius 1. B. S. 147.

[20] Thiel, ep. 141 p. 970. 973: Ita omnia providendo, ut non ambigas rationem dispensationis huius deo esse reddendam, ita tamen ut eos, qui vobis fuerint communione sociali vel per vos sedi apostolicae vestra nobis scripta declarent quibus etiam continentia libellorum quos obtulerint, inseratur. . . . . Quod ideo vobis specialiter credidimus imponendum, ad diligentiam vestram nostra onera transferentes quia non parva iam documenta resistentes haereticis edidistis . . . . . Simul assume remedia medicinae accingere auctoritate iustitiae. — Jaffé 562, 564. — Mansi VIII, 523, 1050.

[21] A. Pichler, Gesch. d. kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident. 1. Band. München 1864. S. 77.

Fragen wir nach der dogmatischen Stellung, in der uns Justinian bei dem Einigungswerk erscheint, so müssen wir sagen: Seine Briefe lassen erkennen und heben zum Teil ausdrücklich hervor, dass er die Union erstrebte auf Grund jener Orthodoxie, die vom römischen Stuhle vertreten wurde. Er wollte mit Justin, wie er an Hormisdas schrieb, die Union der Kirche nach Massgabe des apostolischen Glaubens regeln.[22] Hiefür spricht auch die Auffassung des päpstlichen Stuhles, wie sie in römischen Briefen und in den Berichten der Gesandtschaft aus Konstantinopel[23] niedergelegt ist. Letztere schildern, wie entgegenkommend sich Justinian gezeigt, welchen Eifer er für den wahren Glauben und die religiöse Einheit entwickelt habe und wie sehr er den römischen Bischof geachtet wissen wollte. Hormisdas stellt ihm das beste Zeugnis aus, wenn es in einem seiner Briefe an ihn heisst: „Der Weg zur Kircheneinheit steht frei, die Arzneimittel sind bekannt; die Priester, welche den katholischen Frieden lieben, sollen das katholische Bekenntnis nicht zurückweisen. Denn es ist notwendig, dass der Irrtum nicht bloss teilweise verbessert, sondern in seiner Wurzel beseitigt werde. . . . . Fahret darum weiter, wie ihr begonnen habt. . . . . Euere Gesinnung, wie sie in den Schreiben an uns zu tage tritt, ist derart, dass es zur Ausführung des guten Vorhabens nicht vieler Ermahnung bedarf.“[24]

§ 10. Stellung zum Papsttum und zu den Konzilien.

Justinian hat durch die Bemühungen um die Beilegung des acacianischen Schismas praktisch gezeigt, dass er den römischen Stuhl zu Rom als höchste kirchliche Autorität anerkannt hat. Mochten es auch vielleicht politische Gründe gewesen sein, welche ihm die Vereinigung des Ostens mit dem Westen als besonders wünschenswert haben erscheinen lassen, an der thatsächlichen Anerkennung des päpstlichen Primates ändert das

[22] . . . . cupiensque sacrosanctas ecclesias ad concordiam revocare . . . . . sacerdotibus hic positis denutiavit (Justinus) ut pro regulis apostolicis unirentur ecclesiae. Ep. Justiniani ad Horm. ep. 44 Thiel. p. 833.

[23] Thiel l. c. cp. 64 p. 856.

[24] l. c. cp. 57 p. 848: Sacerdotes, qui catholicam pacem desiderant, professionem catholicam non recusent; . . . . Animum quidem vestrum talem missa ad nos testantur alloquia ut ad plenitudinem boni propositi non multum indigeatis hortatu.

nichts. Justinian unterscheidet sich gerade hierin von seinen Vorgängern und nimmt in dieser Hinsicht wie in vielem anderem eine abschliessende Stellung in der Geschichte ein. Die Bestrebungen zur Emancipation des Patriarchates von Konstantinopel, zu dessen Gleichstellung mit dem Stuhle Petri zu Rom, wie sie sich unter Kaiser Zeno und Anastasius und noch früher bemerkbar machten, fanden seine Billigung nicht und sind unter ihm wenigstens für ein Jahrhundert zurückgedrängt worden.

Die Achtung vor dem römischen Stuhle, welche Justinian am Anfange seiner politischen Thätigkeit bezeugte, die in späteren Jahren praktisch allerdings etwas abnahm, zwar nicht zu Gunsten des Patriarchates von Byzanz, wohl aber aus Rücksicht auf den „kaiserlichen Episkopat nach aussen", findet auch in seinen Schriften und namentlich in den Benennungen des Papstes Ausdruck.

Die Titel, welche Justinian in seinen Briefen und sonstigen Schriften dem Bischofe von Rom beilegt, sind: πάπα,[1] πάπα Ῥώμης,[2] papa mit und ohne urbis Romae,[3] primus archipontifex et papa urbis Romae,[4] πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ πατριάρχης,[5] ἱερεὺς τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης[5a], beatissimus atque apostolicus pater, papa urbis Romae,[6] beatissimus sanctusque pater, pontifex urbis Romae,[7] sanctissimus archiepiscopus almae urbis Romae et patriarcha[8], sanctitas[9], beatitudo[10], apostolatus.[11] Die Titel πάπα, papa primus archipontifex, apostolicus pater, apostolatus und πάπα ..... καὶ πατριάρχης kommen dem Papste ausschliesslich zu. Die übrigen Benennungen finden sich auch bei anderen Bischöfen und Patriarchen; der Patriarch von Konstantinopel wird gewöhnlich ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης[12] genannt. Justinian weisst demnach dem Bischofe

[1] Migne l. c. 1029 C. 1033 B.
[2] l. c. 1079 A.
[3] l. c. ep. 44 p. 833, ep. 68 p. 864.
[4] ep. 114 p. 914.
[5] l. 7 § 1 C. de sum. trin. I, 1. [5a] Migne l. c. 1127 C.
[6] Thiel l. c. ep. 75 p. 875, ep. 127 p. 939.
[7] l. c. ep. 132 p. 954.
[8] l. 8 § 7 C. de sum. trin. I, 1.
[9] l. c. ep. 120 p. 921.
[10] l. c. ep. 89 p. 886, ep. 99 p. 887.
[11] l. c. ep. 135 p. 957.
[12] l. 7 pr. C de sum. trin. I, 1.

von Rom einen Vorrang zu vor den anderen Bischöfen und Metropoliten, vor den übrigen Patriarchen und namentlich auch vor dem Erzbischof und ökumenischen Patriarchen von Neurom. Er spricht mit Hochachtung von den „Bischöfen zu Altrom, welche in allem der apostolischen Überlieferung folgen und niemals in der Lehre von einander abgewichen sind, vielmehr den wahren und richtigen Glauben bis auf den heutigen Tag bewahrt haben."[13] Eine Anerkennung des Primates seitens des Kaisers lässt sich nicht in Abrede stellen. Als Beweis hiefür können seine eigenen Worte dienen: „Wir haben vor einiger Zeit ein allgemeines Gesetz gegen ..... Nestorius und Eutyches ..... erlassen ..... und haben dabei Sorge getragen, dass die Einigkeit der hl. Kirchen mit dem hl. Vater und Patriarchen von Altrom, den wir von dem Gesetze Mitteilung gemacht haben, in allen Stücken aufrecht erhalten bleibe. Denn wir dulden nicht, dass etwas, was auf die kirchlichen Verhältnisse Bezug hat, seiner Heiligkeit vorenthalten werde, da er das Haupt aller Priester Gottes ist,[13a] und um so mehr, da, so oft Ketzer in diesen Gegenden auftraten, dieselben durch das rechtskräftige Urteil des hl. Stuhles zurecht gewiesen wurden."[14]

In einem Gesetze vom J. 535, das an den Papst Johannes II. gerichtet ist und der römischen Kirche die Präskriptionsfrist von 100 Jahren gewährt, hebt er rühmend hervor, dass Altrom „die Quelle und Heimat der Gesetze, der Ursprung des Priestertums sei und dass dort der Sitz des höchsten Bischofes sich befinde."[14a] In einem anderen Schreiben an denselben Papst (533) nennt Justinian seine Heilgikeit „das Haupt aller hl. Kirchen"[15]. Sehr

[13] Migne l. c.: οἱ γὰρ ἱερέας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης τῇ ἀποστολικῇ διὰ πάντων ἀκολουθήσαντες παραδόσει οὐδέποτε πρὸς ἀλλήλους διεφώνησαν, ἀλλὰ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν μέχρι σήμερον διεφύλαξαν δόξαν.

[13a] ὡς κεφαλῇ οὔσῃ πάντων τῶν ἁγιωτάτων τοῦ θεοῦ ἱερέων.

[14] l. 7 § 2 C. de sum. trin. I, 1 (Brief an Epiphanius) l. §§ 7—22 eod. cf. Corvinus a Belderen l. c. tit. IX de Pontifice Romano p. 90—121: τῇ γνώμῃ καὶ ὀρθῇ κρίσει ἐκείνου τοῦ σεβασμίου θρόνου.

[14a] Novella XVII (9) l. c.: legum originem. fontem sacerdotii anterior Roma sortita est . . . et summi pontificatus apicem apud eam esse. Ex hac, so fährt er daselbst weiter, in totas catholicas ecclesias, quae usque ad oceani fretum positae sunt, saluberrimae legis vigor extendatur, et sit totius occidentis nec non orientis . . . .

[14b] l. 8 § 11 C. de sum. trin. I, 1.: caput omnium sanctarum ecclesiarum.

deutlich spricht er das Verhältniss zwischen Rom und Konstantinopel aus in einem Erlasse vom Jahre 545: „Wir machen bekannt, dass nach den Entscheidungen der hl. Konzilien der hl. Papst von Altrom der Erste ist unter allen Priestern, der Erzbischof von Konstantinopel aber den zweiten Rang nach dem hl. apostolischen Stuhle von Altrom einnimmt und vor allen anderen steht."[16] Der Vorrang der Papstes vor dem Patriarchen von Neurom geht auch daraus hervor, dass, wie Justinian selbst schreibt, „Anthimus, der häretische Patriarch, durch Agapet den Bischof der hl. Kirche zu Altrom, abgesetzt wurde."[17]

Von Bedeutung ist ferner, was Papst Johannes II. über das Verhältnis von Papst und Kaiser an Justinian schrieb: „In dem Ruhmeskranze Euerer Weisheit und Frömmigkeit, allerchristlichster Fürst, strahlt ein Stern in besonderem Lichte, der nämlich, dass Ihr in Glaubenseifer und christlicher Liebe, genau bekannt mit den kirchlichen Lehren, die Ehrfurcht vor dem römischen Stuhle bewahret, ihm alles unterwerfet und zur Einheit mit ihm führet, zu dessen Stifter, dem Apostelfürsten, der Herr gesagt hat: „Weide meine Schafe"! Dass der römische Stuhl in Wahrheit über allen Kirchen steht, haben die hl. Väter gelehrt, die Kaiser in ihren Gesetzen erklärt und zeigt Ihr durch Euere frommen Worte. An Euch ist darum das Wort der Schrift in Erfüllung gegangen: „Durch mich herrschen die Könige und verordnen die Gesetzgeber, was recht ist"..... Wir haben erfahren, dass Ihr zur Ausrottung der Irrlehren in apostolischem Glaubenseifer und mit Zustimmung unserer Brüder und Mitbischöfe ein allgemeines Gesetz an die gläubigen Völker erlassen habt. Weil nun dasselbe mit der apostolischen Lehre in Einklang steht, bestätigen wir es kraft unseres Amtes."[18]

Die Theorie, welche Justinian über den Primat und das oberste Lehramt des Bischofs von Rom aufgestellt hat, ist klar und richtig. Sein praktisches Verhalten aber wich, wie schon

[16] Nov. CLI (119) β': Καὶ διὰ τοῦτο θεσπίζομεν κατὰ τοὺς αὐτῶν ὅρους τὸν ἁγιώτατον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν πρῶτον εἶναι πάντων τῶν ἱερέων, τὸνδὲ μακαριώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως τῆς νέας Ῥώμης δευτέραν τάξιν ἐπέχειν μετὰ τὸν ἁγιώτατον ἀποστολικὸν θρόνον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, τῶνδὲ ἄλλων πάντων προτιμᾶσθαι.

[17] Cov. LVI (42). Vgl. Nov. LI (40), CXLVIII (120), Nov. XLV (31), XII (6).

[18] l. 8 pr. — § 7 C. de sum. trin. I, 1.

angedeutet wurde und wie im Folgenden sich zeigen wird, manchmal von der Theorie ab. Oft war es nicht der Papst und auch kein anderer Bischof, der das kirchliche Lehramt verwaltete, sondern der Kaiser, der es sich anmasste im Widerspruche zu seiner Lehre, dass, von den zwei grössten Güter, welche Gott den Menschen gegeben habe, nämlich Priestertum und Kaisertum, sich das eine mit den geistlichen, das andere mit den weltlichen Dingen befassen solle."[19]

Die Bedeutung, welche Justinian den zu seiner Zeit viel umstrittenen und bekämpften allgemeinen Konzilien beilegte, schildert er uns selbst, wenn er sagt: „Da wir durchgehends den vier hl. Konzilien und den Bestimmungen eines jeden von ihnen folgen, nämlich dem von 318 Vätern zu Nicäa, dem von 150 Vätern, das hier abgehalten wurde, dem ersten zu Ephesus und dem zu Chalcedon, so beobachten wir auch die Glaubensregel, welche allen, die mit uns übereinstimmen und der heiligen katholischen und apostolischen Kirche anhängen, von den 318 hl. Vätern verkündet wurde, die hl. Formel nämlich oder das Symbolum; ebenso halten wir auch dasjenige fest, was die 150 hl. Väter in unserer Hauptstadt definiert haben. Diese Definitionen sind nämlich nicht etwa deswegen aufgestellt worden, weil das Nicänum mangelhaft gewesen wäre, sondern weil die Feinde der Wahrheit einerseits die Gottheit des hl. Geistes angegriffen, andererseits die wahre Menschwerdung des göttlichen Logos aus der hl., allzeit jungfräulichen Gottesgebärerin Maria geleugnet hatten. Deshalb haben sich die erwähnten 150 Väter darauf beschränkt, das Symbolum durch Schriftbeweise zu verdeutlichen, und ist dasselbe auch von der Synode zu Ephesus und Chalcedon angenommen worden..... Das erste Konzil von Ephesus hat den Nestorius und dessen Lehre verdammt....., das von Chalcedon den Eutyches und alle, welche dachten und denken wie er..... Letzteres hat ferner den von Proklus an die Armenier geschriebenen Brief, wonach man bekennen muss, dass unser Herr Jesus Christus der Sohn Gottes, unser Gott und einer aus der Trinität ist, angenommen und bestätigt. Wenn wir nun die vier Konzilien und das, was sie definiert haben, unberücksichtigt lassen, so heisst das nichts anderes, als den Ketzern Erlaubnis erteilen, ihre verderblichen Lehren in

[19] Nov. XII (6).

den hl. Kirchen wieder zu verbreiten. . . . . Darum soll niemand so thöricht sein und glauben, wir hätten jemals den erwähnten Konzilien entgegengearbeitet oder würden dies jetzt thun oder würden dulden, dass das von anderen geschehe. Wir wollen vielmehr, dass die Definitionen derselben aufrecht erhalten werden . . . . . und belegen alle mit dem Banne, welche von diesen Synoden verdammt worden sind; ebenso verwerfen wir die Lehren der Anathematisierten und verurteilen alle, welche mit jenen gleicher Gesinnung waren und sind."[20]

Die Orthodoxie eines Konzils anzugreifen, nennt Justinian ein schweres Vergehen. „Einige (Freunde der „drei Kapitel," welche behaupten, die Synode von Chalcedon habe den Brief des Ibas und die Schriften Theodorets approbiert) bemühen sich, ihre eigene Gottlosigkeit auch dem Konzil zuzuschreiben. Die Schwere eines solchen Vergehens und die Grösse der göttlichen Strafe, welche denen droht, die gegen die Väter sündigen, lehrt uns die hl. Schrift. Viel grössere und härtere Strafe, als Cham, der Sohn Noes, der seinen Vater nackt gesehen und statt ihn zu bedecken, fortlief und seinen Brüdern Meldung machte und deswegen mit seinem Geschlechte den Fluch Gottes fühlen musste, verdienen jene, welche mit völligem Unrecht der hl. Synode Schimpf anthun."[21]

Über das Recht, die allgemeinen Konzilien zu berufen, schreibt er: „Stets war den frommen Kaisern angelegen, die jeweilig entstandenen Häresien durch hl. Synoden von Bischöfen (διὰ συνόδων ὁσιωτάτων ἱερέων) zu beseitigen. . . . . So versammelte Konstantin der Grosse gegen Arius . . . . . 318 Väter zu Nicäa . . . . ., Theodosius der Ältere gegen Macedonius und Apollinarius . . . . . 150 Väter zu Konstantinopel . . . . ., Theodosius der Jüngere gegen Nestorius . . . . . 200 Väter zu Ephesus . . . . . , Marcian gegen Dioscur und Eutyches . . . . . 630 Väter zu Chalcedon."[22] Dass Justinian auch für sich dies Recht in Anspruch nahm und es ausübte, wird sich im Folgenden zeigen. Es liegt darin für die damalige Zeit keine überraschende Anmassung kirchlicher Rechte. Denn die ökumenischen Konzilien waren vor Justinian und wurden

[20] l. 7 § 11—23 C. eod. cf. Migne l. c. 1145 A., 1013 B. Nov. CLI (131) α', LVI (42) pr., CXXXVI (115) γ'. — Corvinus a Belderen l. c. tit. VIII de conciliis p. 76—89.

[21] Migne l. c. 1123 D — 1125 B.

[22] l. c. 1035 C — 1041 D.

noch drei Jahrhunderte nach seinem Tode ausschliesslich von den Kaisern berufen. Wenn wir einerseits auch zugestehen, dass sich dieselben bei den Konvokationen den Rat der kirchlichen Vorsteher einholten, so ist andererseits doch hervorzuheben, dass die Kaiser ihren theologischen Beirat ganz nach freiem Ermessen wählten und die Entscheidung sich selbst zuerkannten. Sie sahen die Berufung der Synoden als ein ihnen zukommendes Thron- und Kronrecht an. Justinian betrachtete dasselbe mit anderen Kaisern als einen Ausfluss der Sorge für die Religion, als Folge des Zusammenhanges der religiösen und politischen Angelegenheiten, als ein Mittel, um der Aufgabe, den kirchlichen Frieden zu erhalten oder wiederherzustellen, gerecht werden zu können. Ausserdem waren ja die ersten Konzilien wirkliche ökumenische d. h. römische Reichssynoden. Sie waren eine Institution, welche den oströmischen Kaisern ihre Existenz verdankte. Die Kaiser befahlen die Bischöfe und Äbte zu den Synoden: sie waren es, welche in Person oder durch Vertreter für die Aufrechterhaltung der Ruhe auf denselben sorgten, selbst Weisungen für den Gang der Verhandlungen gaben und den Beschlüssen der Konzilien die gleiche Gesetzeskraft wie den Reichsgesetzen verliehen.[23] Diese Rechte übten sie aus nicht kraft kirchlicher Verleihung, sondern aus eigener Machtvollkommenheit.[24] — Neben den ökumenischen Konzilien kennt der Kaiser auch Provinzialsynoden. In einer Novelle vom Jahre 546 heisst es: „Damit der kirchliche Zustand bestehen bleibe (πᾶσα ἡ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις) und die hl. Kanones beobachtet werden, befehlen wir, dass ein jeder Erzbischof, Patriarch und Metropolit die ihm unterstellten Bischöfe des betreffenden Sprengels ein- oder zweimal im Jahre bei sich versammle, alles genau untersuche, was die Bischöfe, Kleriker oder Mönche gegen einander vortragen, und darüber nach den Kanones der Kirche Entscheidungen treffe. . . . . "[25]

Seine Mitwirkung bei dem Vollzug der Konzilienbeschlüsse bezeugt Justinian mit den Worten: „Eine der kaiserlichen Regier-

[23] l. 44. § 1 C. de episc. et cler. I, 3: τοὺς δὲ θείους κανόνας οὐκ ἔλαττον τῶν νόμων ἰσχύειν. Nov. LVI (42) in fine, CLXXIV (137). — Am. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance. Paris 1879. p. 135 ss.

[24] Funk, Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums in „Historisches Jahrbuch" 13 (1892) S. 690—723.

[25] Nov. CLV (134) c. 1; cf. Nov. CLXXIV (137).

ung nicht ungewohnte Sache thun wir, wenn wir folgendes Gesetz erlassen. So oft nämlich die Stimme der Bischöfe (ἱερέων) des bischöflichen Amtes (ἱερωσύνης) Unwürdige von den hl. Sitzen entfernt hat wie z. B. den Nestorius, Eutyches, Arius, Macedonius, Eunomius und andere, welche diesen in der Schlechtigkeit nicht nachstanden, hat sich die kaiserliche Stimme mit der der Bischöfe vereinigt, wodurch eine schöne Harmonie zu stande kam."[26] Darauf folgt in demselben Schreiben die Verhängung von Strafen über Anthimus, welcher von Papst Agapet in Übereinstimmung mit einem Beschlusse eines Konzils von Konstantinopel des Patriarchates entsetzt worden war, ebenso über Severus, Petrus und Zoaras. Justinian sagt dann gegen Schluss dieses Strafediktes: „Da Zoaras durch den Synodalbeschluss der Bischöfe, welcher aus sich allein schon Geltung hat, aber bekräftigt wird durch das kaiserliche Machtwort,[27] abgesetzt wurde, so verbannen wir ihn aus der Hauptstadt."

§ 11. Justinian gegenüber der hl. Schrift und den Vätern.

Von grösstem Einflusse auf die theologische Richtung Justinians war seine Kenntnis der hl. Schrift und das Studium der hl. Kirchenväter. Aus ihnen will er hauptsächlich sein theologisches Wissen geschöpft haben.[1] In seinem ersten Glaubensedikte hebt er hervor, „dass er sich in seinem Glauben und in seiner Lehre stütze auf die Apostel und auf diejenigen, welche nach ihnen in der Kirche als Verkündiger der Wahrheit hervorgeragt haben."[2] Seinen profanen und kirchlichen Gesetzen sucht Justinian durch Berufung auf die hl. Schrift mehr Nachdruck zu verleihen.[3] In den theologischen Schriften finden sich sehr häufig Citate aus dem Alten und Neuen Testamente. Die dabei sich findende Erklärung der heiligen Schrift ist unbedeutend und können wir hieraus die Art seiner Interpretation nicht erkennen. Indes gibt er in verschiedenen Gesetzen einigen Aufschluss über den Gebrauch der Bibel.

[26] Migne l. c. 1097 A. Nov. LVI (42) pr.

[27] τῆς ἱερατικῆς αὐτὸν κατενεγκούσης ψήφου ἣν κυρίαν καὶ αὐτὴν ἐφ'ἑαυτῆς οὖσαν, κυριωτέραν ἔτι μᾶλλον ἡ βασιλεία ποιεῖ . . . Migne l. c. 1101 B.

[1] Nov. CLXXI (141), XXVIII (77).

[2] l. 5 pr. C. de sum. trin. I, 1.

[3] Nov. CLXXIV (137).

Wir haben oben schon angeführt, dass Justinian die rabbinische Erklärung des Alten Testamentes zu verdrängen suchte, den Juden das Lesen der hl. Schrift in griechischer, lateinischer sowie jeder anderen Sprache gestattete und ihnen namentlich den Gebrauch der Septuaginta empfahl, die auch er persönlich zur Hand hatte. Er will dann noch, dass bei der Auslegung Rücksicht genommen werde auf die Interpretation der Väter und die Aussprüche der Konzilien.[4] Den Samaritanern, welche sich zum Christentum bekehren wollen, schreibt er einen längeren Unterricht in der hl. Schrift vor. Den Mönchen legt er neben Gebet und Betrachtung hauptsächlich das Studium des Alten und Neuen Testamentes unter Benützung der Väter und der Tradition ans Herz und verspricht sich von der eingehenden Beschäftigung mit dem geoffenbarten Worte eine Zunahme der Religiosität, Abnahme der Häresien, Wiederaufleben der theologischen Wissenschaft und Segen für das ganze Staatsleben.[5]

Dass Justinian die Kirchenväter genauer kannte, ersehen wir aus seinen theologischen Schriften. Stellen doch dieselben sehr oft nichts anderes dar als eine Kette von mit Verständnis ausgewählten Citaten aus den Werken der Väter. Wir haben uns die Mühe genommen sämtliche von Justinian angeführte Väterstellen in den betreffenden Werken nachzusuchen. Das Ziel ist uns in den meisten Fällen gelungen, in einigen bis jetzt nicht; andere wenige Stellen fanden wir in Väterausgaben selbst nur als Fragmente verlorener Schriften angeführt. Auffallend ist uns die Übereinstimmung der nach Büchern und Kapiteln gar nicht oder nur unbestimmt citierten Stellen mit dem Wortlaute in den Urquellen. In sämtlichen gefundenen Citaten sind wir auch nicht einer wesentlichen Verschiedenheit der Texte begegnet. Ausserdem ist der Zusammenhang stets richtig erfasst und bieten die Exzerpte die wichtigeren Abschnitte der bezüglichen Schriften. Es ist uns unmöglich hier näher darauf einzugehen und halten uns dies für eine spätere Arbeit vor. Wir nennen nur noch die Namen derjenigen Väter und kirchlichen Schriftsteller, welche Justinian benutzt hat. Unter den griechischen Vätern ist es namentlich Cyrill von Alexandrien, der als Zeuge der Wahrheit gegenüber Nestorius, Theodor von Mopsuestia, Theodoret, Appollinarius,

[4] Nov. XII (6).

[5] Nov. XIII (5), C (133), Nov. XII (6) u. passim C. de sum. trin. I, 1.

Eunomius und Eutyches angeführt wird. Ihm reihen sich an Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Proklus von Konstantinopel und Athanasius, unter den Lateinern Leo von Rom, Papst Xystus (Sixtus), Augustinus und Ambrosius. In den Schriften gegen Origenes beruft er sich insbesondere auf die Homilien zur Genesis von Johannes Chrisostomus, auf Basilius, auf Theophil, Bischof von Alexandrien, und Petrus, Martyrer und Bischof der gleichen Stadt.

Von häretischen Schriftstellern führt Justinian zwecks ihrer Widerlegung an Origenes, Paul von Samosata, Nestorius, Appollinarius und Timotheus Älurus.[6] Bei diesen Citaten ist der Zusammenhang schwerer zu eruieren, weil von den betreffenden Schriftwerken nur Fragmente vorhanden sind. Betreffs Appollinarius hat sich Joh. Dräseke durch seine Schrift „Appollinarios von Laodicea“[7] grosses Verdienst erworben. Wenn er auch manche Schriften bezw. Fragmente dem Appollinarios beilegt, die kaum von diesem herrühren, so hat er doch einen Einblick in die Schriften jenes Häretikers ermöglicht und sind, was uns hier zunächst berührt, die Fragmente aus Justinian gut verwendet. Auch in Bezug auf die häretischen Citate kann, soweit dies überhaupt aus den Fragmenten ersichtlich ist, behauptet werden, dass in Justinians Schriften die Irrlehren in ihrem Wesen richtig erfasst sind und, wenn auch nicht mit besonderer Schärfe, so doch immerhin mit Geschick bekämpft werden.

6. Kapitel.

§ 12. Justinian im Streite über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“ („hat am Fleische gelitten.“)

1. Periode: Das Auftreten der skythischen Mönche (517—520).

Das Erstlingswerk Justinians auf religiös-politischem Gebiete, die Wiedervereinigung der orientalischen und occidentalischen

[6] J. C. L. Gieseler, D. Commentationis, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Gottingae 1835. particula I, 1838, part. II p. 24 ss.

[7] Joh. Dräseke, Appollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften nebst einem Anhange: Appollinarii Laodicensi quae supersunt dogmatica. Leipzig 1892.

Kirche, war gewiss eine anerkennenswerte That jugendlicher Kraft. Ob aber diese Schöpfung von ihm, von seiner Umgebung, von den damals noch in Konstantinopel weilenden päpstlichen Gesandten und von dem Papste selbst nicht überschätzt wurde, möchten wir in Frage stellen. Uns scheint es, als hätte sich der junge Komes allzu kühnen Hoffnungen in Bezug auf die Wirkungen der Union hingegeben. Er täuschte sich, wenn er glaubte und wenn er unterm 22. April 519 an den Papst Hormisdas schrieb, dass der kirchliche Friede hergestellt sei und nirgendswo mehr Zwietracht herrsche.[1] Ebenso konnten die Erwartungen des Papstes, seiner Legaten und des kaiserlichen Hofes, dass mit der formellen Annahme der vier allgemeinen Konzilien und der dogmatischen Schriften Leos d. Gr. die religiösen Parteikämpfe im Orient beendigt würden, nur die Geltung frommer Wünsche haben. Der Hass gegen die Glaubensdefinition der Synode von Chalcedon war zu tief eingewurzelt, als dass er hätte so leicht aus den Herzen der Monophysiten entfernt werden können. Die chalcedonensischen Lehrsätze entbehrten ob des Mangels bedeutender Theologen bislang wissenschaftlicher Erweiterung, Begründung und Erklärung. Von einzelnen Schlagwörtern abgesehen, fehlte es noch an einer feststehenden Sprachform für die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation. Jedermann vermeinte seiner Ehre schuldig zu sein, an den religiösen Streitigkeiten teilzunehmen, und nur wenige hatten die Kenntnisse, um sich in objektive Behandlung theologischer Fragen einlassen zu können.[1a] Die Folge davon waren, wie bei allen geistigen Kämpfen, in denen sachliche Gründe abgehen, persönliche Anfeindungen. So sehr die Zeit vor dem vierten ökumenischen Konzil durch hervorragende Verteidiger der christlichen Dogmen ausgezeichnet ist, ebenso sehr vermissen wir seit dem Tode Cyrills von Alexandrien, Theodorets und des Papstes Leo d. Gr., überhaupt seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts theologische Grössen. Statt durch ernstes und tiefes Studium die Wahrheit zu ergrün-

[1] Thiel ep. 68 p. 864.

[1a] Belege und Beispiele hiefür bietet Agathias de imp. et reb. gestis Justiniani imp. V lib. Venetiis 1729 lib. II. p. 48 ss. — Tancredi, S. Ormisda . . . . . p. 75 ss.: A quando trovare una nuova eresia . . . . . e perdere il senno, il tempo, la tranquillitá et la vita avvolti in un vortice furioso di sottigliezze teologiche . . . . . — Loofs a. a. O. S. 50.

den, durch geistige Spekulation die Glaubenssätze zu erklären und strittige Punkte in wissenschaftlichen Disputationen oder Schriften zu erörtern, suchte man aus dem kaiserlichen Palaste die wahre Lehre zu erhaschen. Aus dem Kabinete weltlicher Gesetzgeber sollten Entscheidungen über die wichtigsten Glaubenslehren hervorgehen. Kaiserliche Unionsformeln waren ausersehen, die Versöhnung zwischen Rechtgläubigen und Häretikern zu bewerkstelligen.

Unter solchen Umständen konnte es nicht wunder nehmen, dass auch Justinian als Mitregent und als Kaiser angerufen wurde zur Proklamierung von Glaubenssätzen. Die Zeit war mit der Aufhebung des ersten kirchlichen Schismas keine andere geworden. Die Wiederherstellung der Einheit von Alt- und Neurom liess die meisten der bestehenden Glaubensparteien unberührt. Einzelne religiöse Kontroversen beschwor sie neu herauf, manche alte begünstigte sie in ihrer Existenz, — alle aber wurden zur Erledigung vor den kaiserlichen Thron gebracht. Der päpstliche Stuhl blieb nach wie vor bei vielen Orientalen ohne das ihm rechtmässiger Weise zukommende höchste Ansehen.

Justinian war anfänglich über die Appellationen an den kaiserlichen Thron etwas erstaunt. Er war überrascht von der Fortdauer früherer und dem Auftreten neuer Glaubensstreitigkeiten. Das Erstaunen war indes nur von kurzer Dauer. Er fühlte gar bald, welchen Reiz es habe, „oberster Bischof“ zu sein, und unterliess nicht, dies historisch ihm zugedachte Amt auszuüben. Die Thatsache, dass Justinian unmittelbar nach der Reunion des Orients mit dem Occident prinzipieller Feind jeder theologischen Streitigkeit war, andererseits indes später sich kein Gewissen daraus machte, in Sachen der christlichen Religion kraft seiner theologischen Bildung und seiner Herrschermacht Entscheidungen zu treffen und Befehle zu erlassen, zeigt der Streit über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“ („hat am Fleische gelitten“).

Die Stellungnahme Justinians in den sogenannten theopaschitischen[2] Händeln war richtunggebend für seine spätere

[2] „sogen. theopaschitischen“. Die Abhandlung wird zeigen, dass der Ketzername „Theopaschiten“ den skyth. Mönchen mit Unrecht beigelegt wird. Die Skythen haben weder in theopaschitischem Sinne ge-

Politik. Im Verlaufe dieses Streites erkannte er, dass den Sektierern die Verweisung auf die Beschlüsse früherer Synoden nicht genügte. Es kam ihm zum Bewusstsein, dass die Unionsformel des Papstes Hormisdas nicht im stande war, den Häresien Einhalt zu gebieten. Die Erfahrung lehrte ihn, wie weit sich noch der Weg erstreckte, der von der äusseren Einheit der beiden Teile der Weltkirche zum Frieden im Innern derselben führte. Der oströmische Cäsar sah gar bald, welch wesentlichen Unterschied es ausmachte, ein sieches Heidentum durch kaiserliches Gesetz zu vernichten, ein starres Judentum durch Herrschermacht niederzuhalten und christliche Religionsparteien zur Ruhe zu bringen. Der Geist einer ernsten religiösen Spekulation, der von göttlicher Offenbarung genährt wird, beugt sich nicht ruhig unter irgend welches Gesetz weltlicher Macht. Er will prüfen und untersuchen, erklären und vergleichen, trennen und verbinden; so sucht er die Wahrheit zu erreichen, und dieser Herrscherin allein unterwirft er sich.

Justinian suchte diesen Erfahrungen in der Folgezeit Rechnung zu tragen. Er betrat den Weg religiöser Politik, welchen Athanasius vorgezeichnet hatte in den früher schon citierten Worten: „Nicht mit äusserer Gewalt, nicht mit Schwert, Pfeil und Bogen, nicht durch Soldaten wird die Wahrheit verkündet, sondern durch Lehre und Überzeugung.“ Von nun an wurden Unterhandlungen in Glaubenssachen und Erörterungen kirchlicher Dogmen vom Kaiser nicht bloss geduldet, sondern von ihm selbst am meisten veranlasst und betrieben.

Die Kontroverse über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“ („hat am Fleische gelitten“) ist zu zwei verschiedenen Zeitpunkten von zwei verschiedenen Parteien geführt worden. Hervorgerufen wurde sie von einigen Mönchen aus Skythien im Anfange des Jahres 519. Diese verschwanden vom Kampfplatze im Monat August des folgenden Jahres. Während der Zeit von 520—533 herrschte Ruhe. Nach dreizehn

lehrt, noch hängen sie äusserlich mit den theopaschitischen Erweiterern des Trishagion zusammen. cf. auch Noris de uno ex trin. — Loofs S. 254 f. — Thiel ep. 43 c. 4—7 p. 476—481. — Hergenröther Kgchgsch. I, 475. — Evagr. h. e. III, 44. — Real-Encyklopädie von Herzog-Hauck. Leipzig. 1885. Bd. 15. S. 534 ff. — Hefele II, 571, 572. — Schönfelder, Joh. v. Ephesus, S. 590. — Mansi IX, 977. — Kopallik hist. eccl. cath. Olomucii 1884. p. 150 ss.

Jahren erhob sich der Streit von neuem. An die Stelle der Skythen waren die Mönche des Akoimetenklosters zu Konstantinopel getreten. Ungefähr dreizehn Monate darnach erfolgte die entgültige Entscheidung.

In den ersten Monaten des Jahres 512 traten in Konstantinopel einige Mönche aus einem Kloster in Skythien mit der Behauptung auf, man müsse zur grösseren Deutlichkeit der Glaubensdefinition des Konzils von Chlacedon diesem folgenden Satz beifügen: „Jesus Christus, unser Herr, einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“ („hat am Fleische gelitten“).[3] Was die Mönche aus ihrer Heimat nach der Hauptstadt geführt, welcher Grund sie zu einer Verbesserung der vierten allgemeinen Synode gedrängt hat, ist aus den bisher bekannten und zugänglichen Quellen nicht zu erkennen.[4] Gewiss ist, dass sie mit ihrem Bischofe Paternus von Tomi[5] wegen dogmatischer Fragen in Streit lagen. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass sie in Konstantinopel Entscheidung und Recht suchten. Ob der Satz „einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden“ den Gegenstand des Kampfes zwischen den Mönchen und Paternus bildete, ist nicht beweisbar. Uns scheint unter anderem dafür zu sprechen die Thatsache, dass Paternus, gleich allen Gegnern der These, von den Skythen des Nestorianismus[6] beschuldigt wird.

Die aufgestellte Formel selbst ist wohl nichts anderes als „eine berichtigende Zusammenfassung zweier viel bestrittener Sätze aus dem Henotikon des Kaisers Zeno“.[7] Die Mönche aus derjenigen Provinz des oströmischen Reiches, welche allein von allen anderen die Kirchengemeinschaft mit dem Occident nicht

---

[3] ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί = unum ex (de) trinitate crucifixum esse. — Thiel l. c. ep. 76 p. 873, ep. 78 p. 875, ep. 98 p. 875, ep. 99 p. 897.

[4] Eingehender beschäftigt sich mit dieser Frage Loofs in der citierten Abhandlung. S. 230 ff.

[5] Thiel l. c. ep. 76 p. 872: isti de sua provincia episcopos accusant, inter quos est Paternus Tomitanae civitatis antistes.

[6] Thiel ep. 76 p. 871, ep. 98 p. 894. — Migne, Patr. gr. 86, I, 115. — Loofs a. a. O. S. 251.

[7] Die zwei Sätze sind: ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμεν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί und μεμένηκε γὰρ τριὰς ἡ τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου. — Migne, Patr. gr. 86, II, 2624 B. — Loofs, a. a. O. S. 255.

unterbrochen hatte[8] und von der die Anregung zur Aufhebung des Schismas ganz besonders ausging, erstrebten durch eine Unionsformel die Nestorianer wie die Monophysiten mit der Kirche wieder zu vereinigen. Der Satz „einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden" war zu diesem Zwecke geeignet. Er erinnerte an die Theologie des hl. Cyrill und richtete sich ebenso scharf gegen die nestorianisierenden Lehren wie gegen den Monophysitismus.[9]

In der Hauptstadt wurde die gute Absicht der Mönche verkannt, der Sinn ihrer Formel anfänglich falsch aufgefasst, ihren Unionsbestrebungen verdächtige Agitation unterschoben. „Es war eben damals, wo die grössten Irrtümer der Nestorianer und Eutychianer verbreitet wurden, sehr schwer auf dem königlichen Wege der Wahrheit zu schreiten. Alles Neue, was aufkam, wurde als Begünstigung der Häresie aufgefasst."[10]

Als erster öffentlicher Gegner der Mönche trat ein gewisser Diakon Viktor auf.[11] Nach verschiedenen erfolglosen Disputationen zwischen ihm und den Skythen wurde die Sache dem Patriarchen Johannes II. von Konstantinopel vorgelegt. Dieser veranstaltete eine öffentliche Verhandlung, wo die beiden Parteien zu Wort kamen. Anwesend waren dabei auch der Kaiser Justin, Justinian und die in Byzanz weilenden päpstlichen Gesandten Germanus, Dioskur, Felix und Blandus.[12] Die Frage über die Zulässigkeit der Formel blieb auch diesmal unentschieden. Die römischen Legaten zeigten wenig Lust sich mit der These zu befassen, zumal ihnen der Papst strenge verboten hatte, „sich in andere Fragen einzumischen als in diejenigen, zu deren Erledigung sie beauftragt seien."[13] Sie gaben auf die Forderung der Mönche, dass der Satz „einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden"

---

[8] Loofs S. 250.

[9] Loofs S. 304.

[10] Noris Henr. hist. Pelagiana. Patavii. 1709 p. 153.

[11] Thiel l. c. ep. 98 p. 894. — Baronii annales a. 519 Nr. 78—124.

[12] Noris Henr. diss. V in hist. controv. de uno ex trin. passo. Opp. omnia. Venetiis 1769. Tom. III p. 10—14. — Thiel l. c. ep. 76 p. 871 ss.

[13] Thiel l. c. ep. 76 p. 872: non quasi volentes, schreiben d. Legaten an d. Papst, nos in his negotiis occupare: quia nobis sunt ante oculos beatitudinis vestrae praecepta, quibus praecepistis ut causae tantum cui veneramus intenti, nullis aliis negotiis misceremur.

dem Konzil von Chalcedon beigefügt werde,[14] nur die eine Erklärung ab: „Was nicht in den vier allgemeinen Konzilien definiert worden ist, noch sich in den Briefen des Papstes Leo befindet, können wir nicht sagen und nicht beifügen.“[15] Die Skythen appellierten nun nach Rom. Mehrere von ihnen, darunter Johannes, Leontius,[16] Mauritius, Achilles und Petrus[17] reisten sofort nach Italien ab, um dem Papste ihre These nebst einer Verteidigungsschrift[18] vorzulegen.

Von diesem Zeitpunkte an begann Justinian sich literarisch mit der Sache der skythischen Mönche zu befassen. Am 29. Juni 519 schrieb er an den Papst Hormisdas: „Wir haben vernommen, dass einige Mönche, die es nur dem Namen nach sind, und denen Zwietracht mehr am Herzen liegt als die Liebe und der Friede Gottes . . . . zu Euerer Heiligkeit von hier abgereist sind. Möge Euere Heiligkeit . . . . dieselben so, wie sie es verdienen, aufnehmen d. h. strenge abweisen. Denn sie suchen Neuerungen in der Kirche einzuführen, die weder in den vier hl. Synoden noch in den Briefen des Papstes Leo enthalten sind. Ihre wahnwitzigen Reden sind geeignet, das Volk allerorts aufzuregen. . . . Darum möge Euere Heiligkeit den Mönchen, deren Namen Achilles, Johannes, Leontius und Maxentius sind, eine tüchtige Mahnrede halten und sie dann abschicken. Es ist uns nämlich sehr viel daran gelegen, dass die Einigkeit, die Euere Bemühung und Euer Gebet zu stande gebracht haben, nicht durch Unruhe stiftende Menschen wieder zerstört werde. Wir hoffen in Gott, dass, wenn allenfalls es etwas gibt, was der Friede der ganzen Welt noch nicht umfasst, auch dies durch Euer Gebet in die Gemeinschaft des apostolischen Stuhles aufgenommen werde.“[19]

[14] Thiel ep. 98 p. 895: Scythae inchoaverunt dicere: Addatur et „unus de trinitate“.

[15] Nos (d. Gesandten) e contra diximus: Quod non est in quattuor conciliis definitum nec in epistolis beati papae Leonis, nos nec dicere possumus nec addere.

[16] Loofs hält den skyth. Mönch Leontius für identisch mit Leontius von Byzanz. Die Beweise hiefür siehe bei Loofs a. a. O. S. 228 ff.

[17] Thiel l. c. ep. 78 p. 876.

[18] Die Schriften, von Maxentius verfasst, bei Migne, Patr. gr. 86, I, 75—86, Patr. lat. 65, 442—451. — Baronii ann. a. 519 Nr. 96. — Benzelii Henr. syntagma diss. tom. I p. 647 ss.

[19] Thiel ep. 78 p. 875 s. . . . novitates introducere in ecclesia . .

Der Brief Justinians kam noch vor der Ankunft der Mönche in Rom in die Hände des Papstes. Hormisdas liess sich durch diese Zeilen wie auch durch ein ähnliches Schreiben seiner Legaten nicht beeinflussen. Er empfing die Skythen sehr freundlich. Ihm dünkte „dass man diejenigen nicht ohne weiteres abweisen dürfe, welche das höchste Gericht des christlichen Erdkreises anrufen.“[20] Aus den Schriftstücken der Mönche erkannte der Papst, dass seine Gesandten in Konstantinopel und Justinian nicht im Rechte waren, wenn sie jene des Verdachtes der Häresie ziehen. Johannes Maxentius, der Führer der Mönche und der Verfasser genannter Schreiben, hatte Verwahrung eingelegt gegen den Vorwurf, „dass er und seine Mitbrüder etwas Neues und dem Konzil von Chalcedon Widersprechendes lehrten.“[21] Er forderte für sich das gleiche Recht, welches den hl. Vätern Leo, Cyrill und anderen zugestanden worden sei, Konzilsdefinitionen näher zu erklären.[22]

Betreffs des strittigen Satzes selbst wies Maxentius darauf hin, dass Cyrill, Augustinus, Flavian von Konstantinopel, Proklus und andere Kirchenschriftsteller dieses Ausdruckes sich bedienten, um die Gottheit Jesu Christi darzuthun, um das Verhältnis zu erklären, in welchem der menschgewordene Sohn Gottes zum Vater und dem hl. Geiste steht, um das Geheimnis der Trinität zu veranschaulichen, um die Gottheit jeder der drei Personen zu bezeichnen, um ferner die Leidensfähigkeit des Welt-

---

Haec nostra est maxima sollicitudinis causa, ne unitas, quam vester labor oratioque perfecit, per inquietos homines dissipetur, sperantes in Domino Deo, quia, si quid est quod adhuc a totius orbis pace dissentiat, hoc quoque orationibus vestris apostolicae sedis communione societur. — Noris, hist. pelag. p. 153 s. — Loofs S. 304. — Natal. Alex. p. 55. — Walch, Ketzerhist. VII, 268.

[20] Noris hist. Pelag. p. 154. — Loofs S. 258.

[21] Joh. Maxentii epist. — Migne, Patr. gr. 86 I, 77 ss: Quid enim contra synodum et non magis pro synodo est, si contra inimicos Chalcedonensis concilii qui eum contra sanctorum Patrum fidem venisse calumniantur . . . . sententias proferentes: docuerimus nihil novum aut sanctorum Patrum fidei contrarium a memorato fuisse concilio statutum?

[22] Joh. Max. l. c. 77: Quod si omnis adiectio verborum catholicae fidei noxia creditur, cur B. Cyrillus ad destruendam Nestorii impiam interpretationem sancti symboli, in concilio Ephesino tam multas sanctorum patrum sententias proferens, nullum reprehensionis dignum recipere augmentum creditur?

heilandes auszudrücken und die Gottesmutterschaft der allerseligsten Jungfrau Maria zur Erkenntnis zu bringen.[23] „Wir glauben, so fasste der gelehrte Mönch seine Darlegung zusammen, dass das göttliche Wort, der eingeborene Sohn des Vaters, unser Herr Jesus Christus, der für uns gelitten hat am Fleische, eine der drei Personen der einen Gottheit ist.[24] . . . „Dass er in derjenigen Wesenheit, in der er besteht und geeint ist mit dem Vater und dem hl. Geiste, gelitten habe, behaupten wir nicht, sondern nur am Fleische, welches er aus uns und für uns geworden ist. Nicht aber ist er ein anderer geworden denn einer aus der Dreieinigkeit und er ist gekreuzigt worden am Fleische, durch das er geworden ist, und nicht hat er gelitten in der Gottheit, durch die er geeint ist mit Vater und Geist, so dass wir sagen würden, dass auch diese mitgekreuzigt worden seien.“[25]

Während der Papst mit den Skythen in Rom unterhandelte, erwarben sich deren in Konstantinopel zurückgebliebenen Mitmönche Gönner und Freunde ihrer Formel. Vitalian, der durch seine Mitwirkung zur Auflösung des Schismas berühmte General, ein Verwandter des Leontius, stand völlig auf ihrer Seite.[26] Durch ihn kam Justinian in näheren Verkehr mit den Mönchen. In kurzer Zeit war er für sie gewonnen. Im Juli 519 wandte sich bereits der Bekehrte an den Papst mit der Bitte, die Mönche zu befriedigen und sie nach Byzanz zurückzuschicken. Sein Schreiben schliesst er mit den Worten: „Sollte durch Euer

---

[23] Joh. Max. l. c. 79—85.

[24] Joh. Max. l. c. 81 C. deum verbum, unigenitum filium Patris, D. N. J. Chr., qui pro nobis est passus carne, unum de tribus subsistentiis unius divinitatis esse credimus.

[25] Joh. Max. l. c. 82 C.: In hac ipsa essentia, qua constat et unitus est filius Patri et Spiritui, non dicimus eum passum, sed carne, quae ex nobis et pro nobis est factus. Non autem alius est factus nisi unus de trinitate et crucifixus est carne, qua factus est, et non est passus divinitate, qua unitus et Patri et Spiritui ut et ipsos concrucifixos dicamus. Wir sehen daraus auch, dass die Streitfrage der skyth. Mönche eine trinitarische, keine christologische war. Dass der Papst, Kaiser Justin und Justinian ebenfalls dieser Auffassung huldigten, ist aus deren Briefen zu ersehen. — Vgl. Thiel l. c. ep. ep. 108 p. 909, 112 p. 913, 120 p. 992, 137 p. 961. — Ep. Justiniani ad Joannem papam. — Mansi VIII, 796 u. Mansi VIII, 803. — Vgl. auch Loofs S. 254 f. — Ad. Harnack, Dogmengeschichte. 2. Bd. Freiburg 1887. S. 383.

[26] Thiel l. c. ep. 75 p. 869. — Loofs S. 243.

Gebet und Euere Sorgfalt jene Frage nicht gelöst werden, so fürchten wir für den Fortbestand des Friedens der hl. Kirche. Bedenket daher, dass Euch bei dieser Angelegenheit der Lohn, aber auch die Verantwortung zukömmt. Treffet daher genaue Entscheidung und sendet uns durch die erwähnten Mönche eine möglichst bestimmte Antwort."[27]

Dem Papste fiel die Sinnesänderung Justinians auf. Da zu gleicher Zeit die so oft[28] von Hormisdas erbetene Wiedereinsetzung der vertriebenen orientalischen Bischöfe Elias, Thomas und Nikostratus vom kaiserlichen Hofe von Tag zu Tag verschoben wurde, schöpfte der römische Bischof Verdacht. Er ging darum auch von dem Plane ab, die Untersuchung und Entscheidung der Angelegenheit der Skythen dem Erzbischofe Johannes von Konstantinopel zu übertragen.[29]

Ein päpstliches Antwortschreiben vom 2. Sept. 519 sagt: „Wir wollten, dass die Mönche in ihre Heimat zurückkehren. Da sie aber eidlich versichern, dass ihnen auf der Reise Meuchelmord drohe, und nicht nach Konstantinopel zurückkehren wollen, können wir sie nicht mit Gewalt vertreiben. Wir sehen uns darum gezwungen, die Rückkehr unserer Gesandten abzuwarten, um von ihnen den wahren Grund des Streites zu erfahren."[30] In einem zweiten vom gleichen Tage datierten Briefe an Justinian bittet Hormisdas, ihm den Diakon Viktor, „welchen die Mönche der Häresie beschuldigten", sowie „alle anderen, welche irrige Thesen aufstellten", nach Rom zu schicken. Hier solle dann eine genaue Untersuchung stattfinden.[31] Sechs Wochen später antwortete Justinian dem Papste: „Durch Gottes Barmherzigkeit ist end-

[27] Thiel l. c. ep. 89 p. 886: . . . . . satisfactis religiosis monachis, Joannem et Leontium ad nos remittatis. . . . . firmissimum responsum per antefactos religiosos monachos . . . . nobis remittite. Der Unterschied von nomine monachos, wie Just. in ep. 78. die Mönche nennt, und religiosos monachos ist beweisend für die Sinnesänderung Just. Ein Brief, den Just. in Gemeinschaft mit seinem Freunde Vitalian an den Papst (Ende Juni 519 wohl) schrieb, fehlt. Sicherlich hat dieses Schreiben auch die Frage der Skythen berührt und wahrscheinlich in einer für sie günstigen Weise. — Vgl. hiezu Thiel l. c. ep. 99 p. 897, ep. 120 p. 922. — Noris hist. Pelag. p. 154. — Noris de uno ex trin. p. 24. — Thiel ep. XX, ep. XXI p. 1000.

[28] Thiel ep. 92 p. 888, 93 p. 889, 94 p. 890, 95. p. 891.

[29] Thiel ep. 98 p. 894 ss. — Noris hist. pelag. p. 154. — Natal. Alex. p. 56. [30] Thiel ep. 90 p. 887. [31] Thiel c. ep. 91 p. 887.

lich einmal der katholischen Kirche die Einigkeit geschenkt worden. Nun treten aber einige mit der Behauptung auf, man müsse sagen: „Christus, der Sohn Gottes, unser Herr, der für unser Heil gekreuzigt worden ist am Fleische, ist einer aus der Dreifaltigkeit.“ Wenn das angenommen werden muss, ... so möge Euere Heiligkeit uns mitteilen, was wir zu befolgen haben und was wir in diesem Punkte vermeiden sollen. Es scheint sich nämlich um einen einfachen Wortstreit zu handeln. Denn betreffs des Sinnes dieses Satzes sind alle Katholiken einig.[32] Gebt uns deshalb . . . . baldigst sicheren Bescheid! Denn dasjenige halten wir für katholisch, was durch Euere heilige Antwort uns mitgeteilt wird.[33] . . . Die Mönche, die nichts zu fürchten haben, sendet uns zurück!“

Hier geht Justinian zum ersten Male auf die Beurteilung des fraglichen Satzes selbst ein. Hier ist auch der Wendepunkt seiner religiösen Politik. Von der äusseren, bureaukratischen Behandlung religiöser Fragen steht er ab, und schickt sich zu innerer, sachlich-wissenschaftlicher Erörterung derselben an. Deutlich tritt dieser Umschwung in einem Briefe vom 9. Juli desselben Jahres hervor. Hormisdas hatte nämlich inzwischen mit einer gedrängten Darlegung der Lehre von der Trinität erwidert. Auf die These selbst war er nicht eingegangen.[34] Justinian ersuchte darum den Papst um spezielle Entscheidung über den Satz: „Einer aus der Dreifaltigkeit hat am Fleische gelitten“, und fügte dann bei: „Uns scheint nämlich die Behauptung völlig richtig zu sein, dass der Sohn des lebendigen Gottes, Jesus Christus unser Herr, der aus Maria der Jungfrau geboren ist und von dem der Oberste der Apostel lehrt, dass er am Fleische gelitten hat, einer aus

---

[32] Thiel ep. 99 p. 897 . . . . . quidam asserunt Christum filium dei D. N. pro salute nostra carne crucifixum unum de trinitate debere praedicari . . . . quoniam verba videntur facere dissensionem, nam sensus inter catholicos omnes unus esse probatur.

[33] l. c. . . . . Hoc enim credimus esse catholicum quod vestro religioso responso nobis fuerit intimatum.

[34] Thiel ep. 112 p. 912: . . . . quia, heisst es darin, gratum nobis est studium, quod circa religionem vos habere declarastis, non gravat praelibare dicendo, non opus ut stabilitatem fidei vestrae intentionis (vel contentionis) potius quam rationis sequaces procaci verborum novitate confundant. Sancta Trinitas Pater et Filius et Spiritus sanctus unus est Deus.

der Dreifaltigkeit ist und herrscht mit dem Vater und dem hl. Geiste. Wie es nämlich zweideutig ist, schlechthin zu sagen: „Einer aus der Trinität," ohne den Namen unseres Herrn Jesus Christus vorzusetzen, ebenso nehmen wir keinen Anstand, zu behaupten, seine Person sei in der Dreifaltigkeit mit den Personen des Vaters und des heiligen Geistes. Denn ohne die Person Christi kann man weder an die Dreieinigkeit glauben noch sie anbeten. Indes sagt auch der hl. Augustin: „Eine Person aus der Trinität," ferner: „Einer in der Dreifaltigkeit hat einen Leib angenommen" und wiederum: „Einer von den Dreien."[35]

Die Mönche in Rom erhielten Kenntnis von dem Schreiben des kaiserlichen Neffen. Neu ermutigt verlangten sie vom päpstlichen Stuhle baldigen Bescheid.[36] Hormisdas schlug eine öffentliche Disputation zwischen ihnen und ihren heftigsten Gegnern, dem Diakon Viktor und Dioskorus vor. Nach dieser sollte dann noch eine Untersuchung nach der Rückkehr der römischen Legaten aus Konstantinopel abgehalten werden. Gegen erstere protestierten die Skythen, der letzteren versuchten sie durch Flucht zu entgehen. Sie wurden aber mit Gewalt zurückgehalten und unter Bewachung gestellt.[37] Justinian sandte an den Papst ein Schreiben nach dem andern.[38] In einem derselben sagt er: „Wir begreifen nicht, was für eine Schwierigkeit besteht, dass das, was so leicht erledigt werden könnte, bis heute so sehr hinaus geschoben wird. . . . Wir bitten nachdrücklichst, dass Euere Heiligkeit keine

---

[35] Thiel ep. 120 p. 922 . . . . quem praedicat summus apostolorum carne passum, recte dicitur unus in trinitate cum Patre Spirituque sancto regnare. Sicut enim videtur ambiguum dicere simpliciter unum de trinitate, non praemisso nomine Domini N. J. Chr., sic eius personam in trinitate cum Patris Spiritusque sancti personis non dubitamus esse; sine Christi namque persona nec credi trinitas religiose potest nec adorari fideliter, quemadmodum sanctus Augustinus ait: An aliqua ex trinitate persona; et alio loco: Solus in trinitate corpus accepit; et iterum: unus trium. S. August., De trin. II, 9 n. 16, 10 n. 19; Enchir. c. 38. Diese Worte Justinians schliessen sich enge an den Text der professio fidei des Maxentius (Migne, Patr. gr. 86, I, 81 ss.) an; letztere hat wohl als Vorlage gedient. cf. Thiel, notae 7 u. 8 p. 922, ep. 132 p. 954.

[36] Thiel ep. 124 p. 927.

[37] Thiel ep. 103 p. 904. — Noris hist. Pelag. p. 155. — Baronii ann. a. 519 n. 120. — Loofs a. a. O. S. 258.

[38] Thiel ep. 127 p. 939 (31. Aug. 520), ep. 132 p. 954 (9. Sept. 520), ep. 135 p. 957; cf. ep. 130 (Justini imper. 9. Sept. 520) p. 946.

Veranlassung geben möge, an ihrem guten Willen zu zweifeln. Vielmehr haltet Euch das Gericht Gottes vor Augen und beeilt Euch etwas."[39]

Seine nachdrücklichsten Bitten um beschleunigte Erledigung der skythischen Angelegenheit blieben ohne Erfolg. Das gleiche Schicksal widerfuhr auch einem diesbezüglichen Briefe des Kaisers Justin.[40] Nahezu 14 Monate[41] waren bereits die Mönche in Rom. Hormisdas bemühte sich in einem Briefe an den afrikanischen Bischof Possessor,[42] den langen Verzug zu rechtfertigen mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit genauer Untersuchung. Derselbe Grund ist auch im Schreiben an den kaiserlichen Hof angegeben.[43] Zur Entschuldigung des Papstes mag dienen die durch Justin und Justinian mehr oder minder absichtlich verursachte Verzögerung der Heimreise der päpstlichen Gesandtschaft.[44]

Die Sache fand in Rom einen ganz eigenartigen Abschluss. Die Mönche hatten nämlich ihre These mehreren zur Zeit auf Sardinien in der Verbannung weilenden afrikanischen Bischöfen[45] zur Beurteilung vorgelegt. Im Namen der letzteren antwortete Fulgentius von Ruspe.[46] Er billigte den Ausdruck: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden." Doch wünschte er zur grösseren Deutlichkeit anstatt des „Einer aus der Dreieinigkeit" die Formel: „Eine Person aus der Dreieinigkeit."[47]

[39] Thiel ep. 135 p. 957: Sed ignoramus, quae difficultas provenerit, ut minime sopirentur hactenus ea quae videntur esse levissima. . . . . Petimus ut nulla praebeatur, qua de tua quisquam possit ambigere voluntate, sed habentes prae oculis iudicium maiestatis supernae, modis omnibus festinare dignemini." cf. ep. 127 p. 939 s.

[40] Thiel ep. 108 p. 908 s.

[41] Thiel ep. 124 p. 927 cf. not. p. 927. — Loofs S. 232 ff. Die Mönche waren in Rom von Juli 519 bis August 520.

[42] Thiel ep. 124 p. 926 ss.

[43] Thiel ep. 112 p. 912 s., ep. 116 p. 918, ep. 123 p. 926.

[44] Thiel ep. 123 p. 926, ep. 101 p. 900.

[45] Der Vandalenkönig Thrasamund hatte etwa dreissig rechtgläubige Bischöfe Afrikas nach Sardinien verbannt. — Mansi VIII, 591 ss. — Hefele II, 698 ff. — Noris de uno de trin. p. 36—38. — Walch a. a. O. VII, 289. — Thiel ep. 115 p. 916, ep. 124 p. 926 ss. — Noris hist. Pelag. p. 156. — Rohrb.-Rump IX, 11 ff. — Hergenröther Kgsch. I, 445. — Migne, Patr. lat. 65, 442 ss.

[46] Migne, Patr. lat. 65 451 ss. — Baronii ann. a 519 n. 114.

[47] Migne, Patr. lat. 65, 462: una persona ex trinitate, Christus unigenitus dei filius . . . .

Diese Antwort machte die Skythen noch kühner. Sie hielten in Rom öffentliche Versammlungen ab, verteidigten darin ihre These und brachten es dazu, dass sich selbst der Senat mit der Frage befasste.[48] Eine allgemeine Aufregung ergriff die Gemüter in der Tiberstadt. Der Papst befürchtete eine Störung des kirchlichen Friedens. Bis jetzt hatte er Gemeinschaft gepflogen mit den Aufrührern. Sollte er diese aufgeben und die Exkommunikation über sie verhängen? Damit hätte er sich aber am kaiserlichen Hofe zu Byzanz schwer kompromittiert. Was that nun Hormisdas, um Ruhe zu erlangen? Er liess die Mönche aus der hl. Stadt ziehen; vielleicht hat er sie auch ausweisen lassen.[49] In dem schon oben genannten Briefe an Possessor führt der Papst bittere Klage, dass er die Skythen weder durch gütige Ermahnungen noch durch Strenge hätte zur Ruhe bringen können.[50] Die Mönche begaben sich nach Konstantinopel zurück.[51] Ihr genauer Bericht über den Aufenthalt in Rom und der in vielen Abschriften verbreitete Brief an Possessor entflammte den Zorn des Maxentius. Ein Werk dieser Wut ist dessen Antwortschreiben an Hormisdas. Mit der ihm eigenen Schärfe übt er darin strenge Kritik an dem Verhalten des Papstes in der skythischen Frage.[52]

---

[48] Thiel ep. 124 p. 928. — Migne, (ep. Joan. Maxentii) Patr. gr. 86, I, 93 ss. — Noris, hist. Pelag. p. 157. — Loofs S. 258 f. — Mansi VIII, p. 583—586.

[49] Thiel ep. 124 p. 929. — Baronii ann. a. 520 n. 16. — Migne, Patr. gr. 86, I, 91 ss. — Loofs S. 258. — Joh. Maxentius schreibt in einem Schriftstücke, das er an den Papst adressiert hat (Migne l. c.): Romanus episcopus . . . . postquam comperit reverti Dioscorum volens ei praestare hoc beneficium, ne in publico ab eisdem monachis argueretur haereticus, missis defensoribus cum ingenti violentia eos ab urbe Roma subito exire compulit, quamquam saepius publice et privatim tam in conventu ecclesiastico quam etiam omnium senatorum eis veniente Dioscoro audientiam dare esset pollicitus. Eine Disputation mit letzterem haben die Mönche ja abgelehnt. Ein Bruch des Versprechens des Papstes liegt nicht vor. Darin hat Maxentius Unrecht. [50] Thiel ep. 124 p. 928.

[51] Ausser dem von Loofs S. 259 angegebenen Grunde spricht hiefür der Satz in dem Briefe des Papstes an Possessor: Haec ideo dilectionis vestrae indicanda . . . . credidimus, ne, si illuc fuerint forte delati, ignorantes, quemadmodum se in urbe Romana tractaverint, sub aliqua verborum simulatione deciperent. (Possessor befand sich zu jener Zeit in Konstantinopel. Nirschl, Patrologie III, 335).

[52] Migne, Patr. gr. 86, I 93—112. — Baronii ann. a. 520 n. 23. — Natal. Alex. p. 63. — Noris de uno de trin. n. 22—28. — Walch, VII, 296.

Es war der Schwanengesang des Maxentius und seiner Mitbrüder. Von dieser Zeit an vermissen wir jede Nachricht über sie.

Justinian scheint vom Abschied der Skythen in Rom nicht befriedigt gewesen zu sein. Seit ihrer Rückkehr fehlt von ihm jede Korrespondenz mit dem Papste. Hormisdas merkte die Verstimmung am kaiserlichen Hofe und richtete am 27. März 521 ein aussergewöhnlich langes Schreiben nach Byzanz, adressierte es aber nicht an Justinian, sondern an den Kaiser.[53]

Der Brief sagt, dass „zur Abweisung der nestorianischen und eutychianischen Irrlehren die Beschlüsse der vier allgemeinen Konzilien und die Briefe des Papstes Leo genügen." Die Formel: „Einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden" wird in diesem Schreiben nicht berührt. Doch lässt der Papst durchblicken, dass der Satz zwar in rechtgläubigem Sinne aufgefasst werden könne, dass er aber nicht genau genug sei gegenüber den Tritheiten und den Theopaschiten.[54]

Mit dieser Erklärung wurde die Frage vorläufig abgeschlossen.

2. Periode: Justinian und die Akoimentenmönche (533—534.)

Die stillschweigende päpstliche Approbation[54a] des Satzes „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden" („hat am Fleische gelitten") machten sich die nestorianisch angehauchten Mönche des Klosters der Schlaflosen (Akoimeten) in Konstantinopel ein Jahrzehnt später zu nutze. Sie folgerten: Wenn Jesus Christus einer d. h. eine Person aus der Trinität ist, so ist er Gott. Als Gott aber kann er erstens nicht leiden; zweitens kann er Maria nicht im wahren und eigentlichen Sinne zur Mutter haben.[55]

[53] Thiel ep. 137 p. 959—965.

[54] Thiel ep. 137 p. 960. — Natal. Alex. p. 59. — Noris de uno ex trin. p. 26 ss.

[54a] Derartige Approbation anzunehmen, dazu berechtigte der Ausspruch des Papstes Damasus I.: Omnia quae surdis auribus transeundo manere permittimus, ipso nostro silentio comprobata a nobis esse videntur. Satis enim valet ad confirmationem, ubi nullam videmur ponere reprehensionem. — Pfluck-Harttung, Acta pont. Rom inedita ed. Stuttgart 1884. I, n. 16 p. 5.

[55] Noris de uno ex trin. p. 28 ss. — Walch VII, 296. — Vict. Tun. a. 523. — Evagr. h. e. IV, 3. — Theophanes l. c. p. 166. — Loofs S. 259. Mansi VIII, 815 ss. — Hefele II, 572 f. — Rohrbacher-Rump IX, 140 ff.

Diesen Sätzen stellte der nunmehrige Kaiser Justinian ein Religionsedikt gegenüber. Dasselbe ist datiert vom 15. März 533. Es wurde von seinem Verfasser dem bürgerlichen Gesetzbuche einverleibt.[56] In klarer Weise sind darin die drei Fragen beantwortet: „Ist es gestattet zu sagen, Christus Gott sei einer aus der Trinität; hat Christus Gott am Fleische gelitten ohne dass seine Gottheit mitleiden musste; darf Maria, die allzeit Jungfräuliche, im wahren und eigentlichen Sinne Gottesmutter genannt werden?"[57] Die erste Frage bejaht Justinian und bestärkt seine Behauptung mit dem Hinweis auf die Lehre der Kirche. Diese habe allezeit verkündet, dass unser Herr Jesus Christus . . ., von Ewigkeit her vom Vater erzeugt und in der Fülle der Zeit Mensch geworden, einer aus der heiligen und gleichwesentlichen Dreifaltigkeit sei.[58] — Betreffs der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur des Gottmenschen schreibt Justinian: „Uns ist fremd, dass ein anderer das göttliche Wort und ein anderer Christus ist. Wir wissen nur, das ein und derselbe gleichwesentlich ist dem Vater in der Gottheit und gleichen Wesens mit uns der Menschheit nach. Wie er vollkommener Gott ist, so ist er auch ein vollkommener Mensch. Wir glauben nämlich an die hypostatische Union. . . . . Die Dreifaltigkeit ist Dreifaltigkeit geblieben, auch nachdem einer aus ihr, das göttliche Wort, Mensch geworden

---

Zur gleichen Folgerung konnten die Mönche gelangen, wenn sie annahmen, dass Hormisdas den Satz „einer aus der Dreifalt." . . . . verdammt habe. Dann war der Schluss möglich: si non est passus unus de trinitate carne, neque natus est idem in carne, neque vere dici potest Mariam vere et proprie esse dei genitricem. — Mansi VIII, 815. — Rügamer, Leontius v. Byzanz. S. 11. 12.

[56] l. 6 C. de sum. trin. 1, 1. — Migne, Patr. lat. 66, 14—17. — Mansi VIII, 795 ss. — Baronii ann. a. 533 n. 25.

[57] Migne, Patr. lat. 66, 20—24. — Mansi VIII, 803 ss.: . . . . . utrum unus ex trinitate Christus et Deus noster dici possit: hoc est una de tribus personis sanctae trinitatis sancta persona? An Deus Christus carne pertulerit impassibili deitate? An proprie et veraciter mater Domini Dei Nostri Christi Maria semper virgo debeat appellari? So stellt Papst Johannes in einem Schreiben an die Senatoren Arienus, Senator, Liberius u. a. m. die Fragen des Kaisers Justinian dar. — Baronii ann. a. 533 n. 4—32. a. 534 n. 13—29. — Nat. Alex, p. 61.

[58] Πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . Ἐπ'ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστὸν . . . . . τὸν πρὸ αἰώνων καὶ ἀχρόνως ἐκτοῦ πατρὸς γεννηθέντα . . . σαρκωθῆναι.

war, und nicht kam eine vierte Person hinzu.[59] — Die Gottesmutterschaft der allerseligsten Jungfrau verteidigt der Kaiser mit folgenden Worten: „Wir verdammen jede Häresie, insbesondere den Nestorius und seine Anhänger, welche unseren einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes und unseren Gott trennen, und behaupten, ... Maria sei nicht im eigentlichen und wahren Sinne Gottesgebärerin, d. h. Mutter Gottes, dagegen zwei Söhne annehmen, den einen das göttliche Wort, aus dem Vater, den anderen, aus .... Maria hervorgegangen.[60]

Der Kaiser sandte das Edikt an die Bischöfe des Reiches zur Unterschrift. Keiner verweigerte dieselbe.[61] Auch dem Papste liess Justinian das Schriftstück zustellen.

Kaum war dasselbe bekannt geworden, so hatten die Akoimeten darin schon wieder eine Häresie gefunden. Zur eigenen Verteidigung, andererseits zum Zwecke der Anklage des Kaisers reisten mehrere Mönche, darunter ein gewisser Cyrus, nach Rom.[62] Der ungerechter Weise Verdächtigte legte in einem längeren Schreiben an den Papst seine Unschuld dar.[63] Dasselbe that er in einem Briefe an den Erzbischof und ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel.[64] Die beiden kaiserlichen Gesandten, die Bischöfe

[59] Οὐ γὰρ ἄλλον τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν χριστὸν ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. ὡς γάρ ἐστιν ἐν θεότητι τέλειος, οὕτως ὁ αὐτὸς καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος. τὴν γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν δεχόμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν. ἔμεινε γὰρ τριὰς ἡ τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου. οὔ τε γὰρ τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐπιδέχεται ἡ ἁγία τριάς.

[60] ..... τοὺς διαιροῦντας τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν ..... καὶ μὴ ὁμολογοῦντας κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν .... Μαρίαν θεοτόκον τουτέστι μητέρα θεοῦ ....

[61] l. 7. § 11. C. de sum. trin. 1, I: „Der Kaiser schreibt an Epiphanius von Konstantinopel: ... ᾧτινι θείῳ ἡδίκτῳ καὶ πάντες οἱ εὑρεθέντες ἐνταῦθα ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι καὶ εὐλαβέστατοι ἀρχιμανδρῖται ἅμα τῇ σῇ ἁγιωσύνῃ καθυπέγραψαν. — Migne, Patr. lat. 66, 14 ss.

[62] l. 8 § 31 C. de sum. trin. 1, 1: Schreiben des Papstes Johannes II. an Justinian: Nos enim in Romana Cyrum cum sequacibus suis invenimus civitate, qui de Acoemetensi monasterio fuit, quos apostolicis suasionibus ad rectam fidem .... errantes contendimus revocare. — Mansi VIII, 798. — Migne l. c. 17 ss. — J. B. Pitra, Jur. eccl. hist. Romae 1864. T. II. p. VII.

[63] l. 8 § 7—25 eod. — Mansi VIII, 795--797. — Migne l. c.

[64] l. 7 eod. Die beiden letzteren Schreiben Justinians sind insoferne auch interessant, als darin seine Stellung zu Rom, die Anerkennung des Primates in deutlichster Weise zum Ausdrucke kommt.

Hypatius von Ephesus und Demetrius von Philippopolis, überbrachten Johannes II. das Handschreiben Justinians.[65] Der Papst holte von verschiedenen Seiten Gutachten[66] über die These der Akoimeten ein. Schliesslich wurde für die Rechtgläubigkeit des Ausdruckes: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden" entschieden.

Die Einwände der Akoimetenmönche wies der Papst ab und sprach über sie selbst den Bann aus.[67] Das kaiserliche Religionsedikt wurde bestätigt und dem Kaiser in anerkennendster Weise der Dank für seine Bemühungen um die Erhaltung der Reinheit des Glaubens ausgedrückt. „Das Edikt, heisst es in dem päpstlichen Reskripte, welches Du aus Liebe zum Glauben, zur Unterdrückung der Häresie, in Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel und unter dem Beifalle unserer Brüder und Mitbischöfe an die gläubigen Völker erlassen hast, bestätigen wir, weil es mit der apostolischen Tradition harmoniert, kraft unserer Autorität.[68] ..... Dein Glaube ist der wahre Glaube, Deine Religion ist die wahre Religion, so wie Du haben alle Väter der römischen Kirche gelehrt, so auch bis auf den heutigen Tag der apostolische Stuhl. Wer diesem Bekenntnisse, wer diesem Glauben entgegen ist, der schliesst sich selbst von der katholischen Kirche aus."[69]

Nun war der lange Streit beendet. Rom hatte gesprochen. Das Urteil wurde später auf dem fünften allgemeinen Konzil

---

[65] Noris de un. trin. p. 49—51. — Tancredi l. c. p. 51.

[66] von Facundus, Ferrandus, Dionysius Exig. — Walch VII, 317 ff. — Migne, Patr. lat. 67, 889, 910. — Noris de uno trin. p. 45. — Baronii ann. a. 534 n. 5—13. — Nat. Alex p. 62. Ob ein Konzil in Rom gehalten wurde, ist nicht gewiss.

[67] Mansi VIII, 806. — Liberati brev. c. 20.

[68] l. 8 § 6 eod. — Mansi VIII. 798: quod fidelibus populis proposuistis edictum amore fidei pro submovenda haereticorum intentione secundum apostolicam doctrinam, fratrum coepiscoporum nostrorum interveniente consensu quod, quia apostolicae doctrinae convenit, nostra auctoritate confirmamus.

[69] l. 8 § 30 eod. — Mansi VIII, 798: Haec est igitur vestra vera fides, haec certa religio, hoc beatae recordationis, ut diximus patres omnes praesulesque Romanae ecclesiae, quos in omnibus sequimur, hoc sedes apostolica praedicavit hactenus et inconvulse custodivit: huic confessioni, huic fidei quisquis contradictor extiterit, alienum a sancta communione, alienum se ipse ab ecclesia iudicavit esse catholica.

wiederholt.[69a] Justinians Theologie hatte den ersten Sieg errungen.

Der ganze Verlauf der Kontroverse zeigt, dass Justinian die Bedeutung derselben richtig erfasste und recht hatte, wenn er bei Beginn der Verhandlungen an Hormisdas schrieb: „Der Streit scheint sich bloss um Worte zu drehen, über den Sinn sind die Katholiken einig.“ Indes verschafften die Verhältnisse der Zeit, die religiöse Kampfeslust nicht allein dem Streite seine Existenz und machten ihn historisch merkwürdig, sondern er war auch begründet in der Fassung und dem Inhalte der Formel, die häretisch ausgelegt werden konnte und in Wirklichkeit auch monophysitisch ausgelegt worden ist. Hormisdas hatte sich einer definitiven Erklärung aus besten Gründen entzogen. Sein vierter Nachfolger auf dem Stuhle des hl. Petrus zu Rom gab die vom Kaiser erwünschte Entscheidung. „Nachdem sich die Feinde geändert hatten, mussten auch die Waffen gewechselt werden.“[70]

Der eine, nicht geringe Vorteil knüpft sich an die skythisch-akoimetischen Streitigkeiten: die göttliche Providenz hat dieselben zur Grundlage auserwählt für Neubauten auf dem Gebiete der trinitarischen und christologischen Literatur. Es ist etwas Wahres daran, wenn Adolf Harnack behauptet, dass eine scholastisch-mystische Theologie sich darauf aufgebaut habe.[71]

Der Form nach ist der Streit um den Ausdruck: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden“ („hat am Fleische gelitten“) entscheidend geworden für die Religionspolitik Justinians. Die Weigerung des päpstlichen Stuhles, ein endgültiges Urteil über genannten Satz zu geben, legte dem Byzantiner nahe, selbst eine Entscheidung zu treffen. Doch verfuhr Justinian in seiner Politik anders wie seine Vorgänger auf dem Throne von Ostrom. Er hielt in seinem Vorgehen fest an den allgemeinen Konzilien, namentlich an den Beschlüssen von Chalcedon, und suchte darauf

---

[69a] Liberat. brev. c. 20. — Mansi IX, 384. — Denzinger, Enchiridion n. 181. cf. Denzinger n. 142. — Du Pin, Biblioth. nouv. des auteurs eccles. Mons 1691. p. 44. — Pitra, Jur. eccl. Graec. hist. et monum. Romae 1864. p. VII. — Noris de uno trin. p. 53—55. — Walch, VII, 316.

[70] Ita mutatis hostibus, arma mutari necesse fuit. Mansi VIII, 816. — Facund. Herm. I, 1. 3. — Baronii ann. a. 533 n. 20.

[71] A. Harnack, Dogmengesch. 2 Bd. S. 37, 289, 383. — Loofs S. 53 ff.

seine Erlasse in Religionssachen zu gründen. Die früheren Kaiser waren mehr gegen die Autorität und die einzelnen Aussprüche der ökumenischen Synoden aufgetreten und hatten in dieser Hinsicht freier gehandelt. Justinian erstrebte ernstlich den allgemeinen Kirchenfrieden, besonders die Einheit mit Altrom. Dabei war er aber ein ganz entschiedener Vertreter des Landeskirchenregimentes. Er anerkannte zwar „den Papst als Haupt der katholischen Kirche, er versicherte, dass er bemüht sei, alle Priester der orientalischen Kirche dem römischen Stuhle zu unterwerfen und das Ansehen desselben zu erhöhen,[72] behauptete aber für sich das Recht, im Gebiete seines Reiches Religionsedikte, überhaupt Vorschriften in rein kirchlichen Dingen zu erlassen. „Seine Ehrfurcht vor dem apostolischen Stuhle, sein Eifer für die Erhaltung der Kircheneinheit bewog ihn zwar, dem Papste über die Streitigkeiten in Sachen der Religion und über seine Massnahmen in dieser Hinsicht Bericht zu erstatten.“[73] Er that dies aber immer erst, nachdem er seine Verfügungen erlassen hatte. So schickte er auch das Religionsedikt von 533 zur nachträglichen Approbation an den Bischof von Rom. Es lautet ferner wie eine Entschuldigung, wie eine Rechtfertigung seiner Handlungsweise, wenn er an den „ökumenischen Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel“ schreibt: „Wir haben ein hl. Edikt erlassen,[74] das Deine Heiligkeit kennt. Wir haben

[72] Mansi VIII, 795. — l. 8 § 8—11 C. de summ. trin. I, 1: . . . nobis studium fuit unitatem vestrae apostolicae sedis et statum sanctarum dei ecclesiarum custodiri . . . . Ideoque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subicere et unire sedi vestrae sanctitatis properavimus . . . . honorem et auctoritatem crescere vestrae sedis. — Georgii Struvii Jus sacrum Justinianeum. Jenae 1648.

[73] l. c. Reddentes honorem apostolicae sedi . . ., quod semper nobis in voto fuit et est, ut decet patrem honorantes vestram beatitudinem omnia, quae ad ecclesiarum statum pertinent, festinamus ad notitiam deferre vestrae santitatis, quoniam semper magnum nobis studium fuit unitatem vestrae apostolicae sedis et statum sanctarum dei ecclesiarum custodiri . . . quae hic commota sunt, quamvis manifesta et indubitata sint et secundum apostolicae vestrae sedis doctrinam ab omnibus semper sacerdotibus firme custodita et praedicata, necessarium duximus, ut ad notitiam vestrae sanctitatis perveniant. Nec enim patimur quicquam, quod ad ecclesiarum statum pertinet, quamvis manifestum sit et indubitatum, quod movetur, ut non etiam vestrae innotescat sanctitati, quia caput est omnium sanctarum ecclesiarum.

[74] προεθήκαμεν ἤδικτον . προτίθημι im Sinne von entwerfen, planen zu nehmen, geht sprachlich nicht.

durch dasselbe den Irrtum der Häretiker abgewiesen, ohne im geringsten den kirchlichen Zustand, der mit Gottes Hülfe bis jetzt besteht, geändert zu haben oder ändern und übersehen zu wollen. Vielmehr haben wir, wie Deiner Heiligkeit bekannt ist, nur den einen Zweck im Auge, unter allen Umständen die Einheit der hl. Kirchen mit dem hl. Papste und Patriarchen von Altrom, an den wir ein gleiches Schreiben gesandt haben, zu bewahren. Denn wir können nicht dulden, dass etwas, was das kirchliche Gebiet betrifft, nicht an seine Heiligkeit berichtet werde. Er ist eben das Haupt aller Bischöfe Gottes, und die Häretiker, wie oft auch immer in unserem Lande sich solche erhoben haben, sind jederzeit durch den rechtskräftigen Urteilsspruch jenes hl. Stuhles gemassregelt worden."[75]

Die persönliche Frömmigkeit und praktische, im Interesse des Friedens und der Erweiterung des römischen Weltreiches angestellte Erwägungen haben Justinian zu engerem Anschlusse an den päpstlichen Stuhl gedrängt. Als Kaiser und Gesetzgeber blieb er Byzantiner. Sein Glaube war römisch, seine Kirchenpolitik byzantinisch.[76]

---

[75] l. 7 § 1—3 C. de sum. trin. 1, 1: θεῖον προεθήκαμεν ἤδικτον, ὅπερ καὶ ἡ σὴ γινώσκει ἁγιωσύνη, δι' οὗ τὴν τῶν αἱρετικῶν μανίαν ἠλέγξαμεν, οὐδὲν παντελῶς ἐναλλάξαντες ἢ ἐναλλάττοντες ἢ παρεξελθόντες τῆς μέχρι νῦν σὺν θεῷ κρατούσης ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως, καθὰ καὶ ἡ σὴ γινώσκει μακαριότης, ἀλλὰ διὰ πάντων φυλάττοντες τὴν κατάστασιν τῆς ἑνώσεως τῶν ἁγιωτάτων ἐκκλησιῶν τῆς πρὸς τὸν ἁγιώτατον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ πατριάρχην, πρὸς ὃν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις γεγράφαμεν. Οὔτε γὰρ ἀνεχόμεθα τι τῶν εἰς ἐκκλησιαστικὴν ὁρώντων κατάστασιν μὴ καὶ τῇ αὐτοῦ ἀναφέρεσθαι μακαριότητι, ὡς κεφαλῇ οὔσῃ πάντων τῶν ἁγιωτάτων τοῦ θεοῦ ἱερέων, καὶ ἐπειδή, ὁσάκις ἐν τούτοις τοῖς μέρεσιν αἱρετικοὶ ἀνεφύησαν, τῇ γνώμῃ καὶ ὀρθῇ κρίσει ἐκείνου τοῦ σεβασμίου θρόνου κατηργήθησαν.

[76] In etwas gemässigterer Form dürfte richtig sein, was Kattenbusch in dieser Beziehung sagt: „Es ist keinem Kaiser am wenigsten Justinian, in den Sinn gekommen, Konstantinopel unter die Linie, die ihm durch das Chalcedonese gewährt war, wieder herunter zu drücken. Die Residenz blieb in Konstantinopel und das Papsttum wurde jetzt das Objekt derselben Tendenz, welche die Kaiser ihren Patriarchen gegenüber stets bethätigt haben, nämlich der, sich daran Organe zu schaffen." F. Kattenbusch Lehrb. der vergleich. Konfessionskunde. I. Lief. Freib. 1890. S. 107.

7. Kapitel.

§ 13. Justinian und der Nestorianismus.

Die Nestorianer spielten zur Zeit des Kaisers Justinian innerhalb der römischen Grenzen keine besondere Rolle mehr. Schon unter der Regierung Zenos, der die nestorianisierende Exegetenschule zu Edessa aufgehoben, waren sie aus dem Reiche verbannt worden und hatten in Persien um Aufnahme gebeten. Trotzdem sich indes nur mehr ganz vereinzelte Spuren derselben auf oströmischem Boden fanden, hat sich Justinian des öfteren mit ihnen beschäftigt. Der Grund hievon liegt in dem inneren Zusammenhange, in welchem ihre Lehre mit dem Monophysitismus stand. Die Auffassung, die Justinian vom Nestorianismus hatte, und wie sie in seinen Schriften zerstreut zur Darstellung kommt, ist folgende:

Auf Grund der Behauptung, dass Natur, Hypostase und Person dasselbe bedeuten, leugnet Nestorius die hypostatische Union der zwei Naturen in Christus, trennt diese beiden und gelangt durch den Begriff der Idiohypostasie zur Annahme von zwei Söhnen oder zwei Christus.[1] Statt zwei Naturen lehrt er zwei Hypostasen oder Personen.[2] Die eine ist der Sohn, der aus Gott und Vater erzeugt worden ist, die andere ist der aus der Jungfrau Geborene. Konsequent erkennt er letztere nicht als Gottesgebärerin an, sondern behauptet, der aus ihr Geborene sei ein reiner Mensch, und es könne ihr die Gottesmutterschaft nur zugeschrieben werden der Gnade und der Einwohnung nach und in Rücksicht auf ihre Beziehung zu dem natürlichen Sohne.[3] Etwas anderes sei das Geeintsein mit dem Erzeugten und etwas anderes das Geborenwerden. Denn das, was in ihr erzeugt worden, sei vom hl. Geiste, d. h. der heilige Geist habe dasselbe in ihr

[1] Migne, Patr. gr. 86, I, 1136 C: Νεστορίου γὰρ φύσιν καὶ ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ταὐτὸν εἶναι ὁμολογοῦντος . . . διὰ τοῦτο τῶν δύο φύσεων τὴν καθ'ὑπόστασιν ἕνωσιν ἀρνουμένου καὶ ἀνὰ μέρος καὶ ἰδιοϋποστάτως τὰς δύο λέγοντος καὶ ἐντεῦθεν δύο υἱοὺς καὶ δύο Χριστοὺς ἀναπλάττοντος . . .

[2] l. c. 1133 B, 1117 B, 1045 D, 1051 A; l. 5 § 3 C. de summ. trin. I, 1, l. 6 § 1 eodem., l. 7 § 1 eod.

[3] . . . ψιλὸν ἄνθρωπον . . . μηδὲ θεοτόκον . . . χάριτι δὲ καὶ οἰκειώσει καὶ σχέσει τῇ πρὸς τὸν κατὰ φύσιν υἱὸν τῆς υἱότητος ἐκ προκοπῆς ἠξιῶσθαι l. c 1117 C, 1047 C.

erzeugt.[4] Wie wir den Schöpfer des Weltalls Gott nennen, auch den Moses als Gott bezeichnen, Israel als Sohn Gottes, Saul als Gesalbten, oder Cyrus und Babylon als heilig, in derselben Weise sei auch Christus Gott, Sohn, Gesalbter und heilig. Um dessen willen, der trägt, sei der zu verehren, welcher getragen wird; in Rücksicht auf den, der verborgen ist, sei der anzubeten, welcher sichtbar erscheint.[5] Der reine Mensch Christus habe obendrein die Person des göttlichen Logos, besitze die Ehre und Würde des göttlichen Wortes und die Sohnschaft der Gnade nach.[6]

Justinian, der sich in der Darstellung des Nestorianismus enge an Cyrill von Alexandrien anschloss, ging gegen diese Irrlehre, von der er sagte, dass sie schlechter sei, als die Gottlosigkeit der Heiden und Juden[7], und dass sie Paul von Samosata[8] zum Vater habe, mit dreifachen Waffen vor, mit schriftlicher Widerlegung, mit Anathematismen und bürgerlichen Strafgesetzen.

Der Gedankengang seiner Widerlegung ist folgender: Nestorius' Hauptfehler liegt in der Gleichsetzung der Begriffe Natur (φύσις), Wesen (οὐσία), Gestalt (μορφή) einerseits mit Hypostase (ὑπόστασις) oder Person (πρόσωπον) andererseits. Natur und Gestalt bedeuten allerdings das Gleiche, nämlich das Allgemeine (κοινόν), das allen Gemeinsame, das Unbestimmte; Person aber und Hypostase werden von dem Individuum ausgesagt (ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον, τὸ ἰδικόν).[8a] Wenn nun Wesen, Natur und Gestalt dasselbe sind, so ist dies mit nichten Wesen und Hypostase. Das lässt sich unter anderem aus der Lehre von der hl. Dreifaltigkeit ersehen. Wenn wir nämlich dort von „Gott" sprechen, so meinen wir die eine Wesenheit der Trinität (τὴν μίαν οὐσίαν τῆς ἁγίας τριάδος). Reden wir aber von Vater, Sohn und heiligem Geist, so bezeichnen wir die drei Hypostasen oder Personen wie wir sie in der einen Natur der Gottheit (ἐν τῇ μιᾷ φύσει τῆς θεότητος) erkennen. So lehrt

[4] l. c. 1119 B. [5] l. c. 1119 C. D.

[6] l. c. 1071 C. Aus den citierten Worten kann ersehen werden, wie Unrecht Loofs a. a. O. S. 49 hat, wenn er behauptet, beim nestorianischen Streite habe es sich lediglich um die Frage gehandelt: Ist Christus individueller Mensch? Vgl. A. Ehrhard, Literar. Handw. 1888. S. 508.

[7] l. c. 1105 A, 1119 C, 1135 C.

[8] l. c. 1045 D, 1145 B. Näheres hierüber l. c. 1117 D — 1119 B.

[8a] l. c. 1121 B, 1009 C: Πάντες γὰρ οἱ ἅγιοι πατέρες συμφώνως ἡμᾶς διδάσκουσιν ἄλλο εἶναι φύσιν ἤτοι οὐσίαν καὶ μορφὴν καὶ ἄλλο ὑπόστασιν ἤτοι πρόσωπον. καὶ τὴν μέν φύσιν ἤτοι οὐσίαν καὶ μορφὴν τὸ κοινὸν σημαίνειν, τὴν δὲ ὑπόστασιν ἤτοι πρόσωπον τὸ ἰδικόν.

uns auch die hl. Schrift mit den Worten: „Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.“ Der Ausdruck: „Lasst uns machen“ bedeutet nicht eine Person (οὐχ ἑνός ἐστι προσώπου σημαντική), wie Sabellius behauptet hat, sondern will durch den Plural die hl. Dreifaltigkeit bezeichnen. Ferner bezieht sich das „nach unserem Bilde“ bloss auf die e i n e Wesenheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Denn es heisst nicht „nach Bildern,“ damit wir nicht etwa an verschiedene Wesenheiten der Dreifaltigkeit denken, wie Arius lehrt, sondern „nach unserem Bilde“, womit die Trinität als eine Wesenheit und als gleichwesentlich bezeichnet ist. Der Ausdruck „nach unserem Bilde den Menschen“ will die vernünftige menschliche Natur (τὴν νοερὰν τῆς ἀνθρωπότητος φύσιν) anzeigen, nach der wir Ebenbild Gottes sind. Die hl. Schrift sagt nicht „lasst uns diesen da (τόνδε) machen“, damit man nicht an eine Person denkt, vielmehr sagt sie, lasst uns einen Menschen machen. Damit soll die vernünftige menschliche Natur gelehrt werden. Wo sie aber die Hypostasen zeigen will, redet sie von Mann und Weib, von Adam und Eva, was so viel ist als Personen.[9]

Durch die genannte Begriffsverwechslung gelangt Nestorius zur Leugnung der doppelten Zeugung eines und desselben Herrn Jesus Christus, unseres wahrhaftigen Gottes, nämlich der vor aller Zeit aus dem Vater der Gottheit nach und der in unserer Zeit aus dem Schosse der glorreichen Jungfrau und Gottesgebärerin der Menschheit nach. Und das führt ihn dann weiter zur Lehre von zwei Söhnen, von denen der eine der aus dem Vater erzeugte göttliche Logos und der andere der aus der hl. Jungfrau geborene reine Mensch sein soll, und zur Behauptung, die hl. Jungfrau sei nicht Gottesgebärerin. Damit aber stellt er sich in Widerspruch mit den Propheten, Evangelisten und mit der Lehre der Apostel.[10]

Wenn Nestorius bezüglich der Vereinigung der zwei Söhne mit Berufung auf Phil. 2,7 sagt, der göttliche Logos war geeint (συνῆν) mit dem aus Maria geborenen Menschen, er habe sich also mit einem vorher erschaffenen Menschen verbunden, so irrt er. Denn die „Knechtsgestalt, die das göttliche Wort angenommen hat“, ist nichts anderes als die menschliche Natur, welche der Logos im Schosse der Jungfrau und aus ihr mit seiner eigenen

[9] l. c. 1137 C. D, 1140 A. [10] l. c. 1121 A.

Hypostase vereinigt hat.[11] Der Apostel lehrt mit diesen Worten nichts anderes, als dass der Herr in jeder der beiden Naturen existiert, in der göttlichen und in der menschlichen.[12] Weiter ist zu beachten, dass der hl. Paulus an jener Stelle das Pronomen „welcher" (ὅς) gebraucht. Er will damit ausdrücken, dass die Hypostase des Logos in der göttlichen Natur (μορφῇ) existiert, was so viel ist als in der Wesenheit des Vaters. Der Apostel sagt aber nicht, dass er den in der Knechtsgestalt Seienden angenommen habe, um eben nicht, wie Nestorius, zur Lehre von einem präexistierenden Menschen zu kommen. Er sagt nur, dass er Knechtsgestalt angenommen habe, d. h. die Wesenheit eines Menschen (οὐσίαν ἀνθρώπου). Damit will er zeigen, dass das Fleisch seine Subsistenz durch die Hypostase des Logos erhalten hat (ὅτι τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ὕπαρξιν ἔσχεν ἡ σάρξ), so dass einer und derselbe in einer Hypostase subsistierend (ἐν μιᾷ ὑποστάσει ὑπάρχων) in jeder Gestalt oder Natur, in der göttlichen wie in der menschlichen erkannt werde. Denn es ist klar, dass der göttliche Logos, vor aller Zeit aus dem Vater erzeugt, nicht dieselbe Hypostase mit dem Vater besitzt, sondern nur die gleiche Wesenheit als Gott, während er als Logos eine eigene Hypostase hat. Andererseits hat er, nachdem er in der Fülle der Zeit dem Fleische nach aus Maria geboren worden ist, nicht die gleiche Hypostase wie die Mutter, sondern nur dieselbe Wesenheit.[13]

Nestorius redet wohl auch von einem Sohne und einer Person des Logos und Christus, aber nur in Rücksicht auf den gemeinsamen Namen „Sohn."[14] Dadurch ferner, dass die Nestorianer das Wort „Naturen" im Sinne von Personen nehmen und eine moralische (κατὰ σχέσιν) Verbindung derselben behaupten, erwecken sie den Schein als lehrten sie eine Person.[15]

Die orthodoxe Lehre fasste Justinian in seinen polemischen Schriften gewöhnlich in kurzen Sätzen zusammen und stellte sie den häretischen Behauptungen gegenüber. So finden sich fast nach jedem seiner dogmatischen Traktate einige Anathema-

---

[11] l. c. 1065 A . . . . τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν σημαίνει, ἣν ἐν τῇ γαστρὶ τῆς παρθένου καὶ ἐξ αὐτῆς τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει ὁ θεὸς λόγος ἥνωσεν.

[12] l. c. 1109 B. [13] l. c. 1133 A B.

[14] l. c. 1071 C.

[15] l. c. 997 C, 1071 D.

tismen. Von denen, welche sich mit dem Nestorianismus beschäftigen, seien nur wenige hier erwähnt:

1. Wer leugnet, dass bei der einen Person (τοῦ ἑνὸς προσώπου) des eingeborenen Sohnes Gottes und unseres Herrn Jesus Christus eine doppelte Zeugung unterschieden werden muss, die ewige aus dem Vater der Gottheit nach und die zeitliche aus der hl. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria der Menschheit nach, und dass derselbe einer aus der hl. Dreifaltigkeit ist, d. h. eine der drei Personen, der sei im Banne.[16]

2. Wer behauptet, dass ein anderer sei der Gott Logos, der Wunder gewirkt hat, und ein anderer Christus, welcher gelitten hat, ferner wer behauptet, dass das göttliche Wort mit dem aus dem Weibe geborenen Christus verbunden[17] oder in ihm gleichsam als ein anderer in einem anderen sei, und wer leugnet, dass beide ein und derselbe sind, nämlich unser Herr Jesus Christus, der inkarnierte und Mensch gewordene Gott Logos, und dass dem nämlichen die Wunder und die Leiden, welche er freiwillig auf sich genommen hat, angehören, der sei im Banne.[18]

3. Wer sagt, das göttliche Wort sei nur der Gnade (κατὰ χάριν), der Wirksamkeit (κατ'ἐνέργειαν), der Würde (κατ'ἀξίαν), der gleichen Ehre (κατ'ἰσοτιμίαν), dem Ansehen (κατ'αὐθεντίαν), der Beziehung (κατ'ἀναφοράν), dem Affekte (κατὰ σχέσιν) oder der Kraft (κατα δύναμιν) nach mit dem Menschen vereinigt, oder wer bloss wegen des gleichen Namens „Sohn" von einem Christus redet ...., der sei im Banne.[19]

4. Wer die glorwürdige, allzeit jungfräuliche Gottesgebärerin nur der Beziehung nach und in uneigentlichem Sinne Gottesgebärerin nennt, sie Menschen- oder Christusgebärerin heisst und nicht im eigentlichen und wahren Sinne als Gottesgebärerin bekennt ...., der sei im Banne.[20]

Die Anathematismen Justinians zeichnen sich aus durch Klarheit und Präzision. Infolge der Bemühungen des Kaisers wurden sie unter die Kanones des fünften allgemeinen Konzils[21] aufge-

[16] l. c. 1143 B. cf. 1013 D.

[17] συνεῖναι τῷ Χριστῳ lehrte Nestorius, ἐνεῖναι τῷ τεχθέντι Theodor von Mopsuestia l. c. 1015 A, 1065 A.

[18] l. c. 1013 D — 1015 A. cf. 1143 B. C.

[19] l. c. 1015 B.

[20] l. c. 1015 C. cf. 1143 B.

[21] Can. 2, 3, 4, 6.

nommen und unterscheiden sich durch ihre Detailierung und Genauigkeit wesentlich von den früheren gegen Nestorius erlassenen kirchlichen Sätzen.

Was das strafrechtliche Vorgehen des Kaisers gegen die Nestorianer anlangt, so sehen wir schon aus dem beim Regierungsantritte erlassenen Manifeste vom Jahre 527, dass die Ketzergesetze, wie sie gegen andere Sekten erlassen worden sind, Anwendung auf sie finden sollten[22], d. h. sie unterlagen vermögens- und personalrechtlichen Nachteilen.[23]

Der dogmatische Standpunkt Justinians, der uns hier besonders erkenntlich wird, ist wie aus der obigen Zusammenstellung ersehen werden kann, der rechtgläubige. Es ist die Theologie des hl. Cyrill, die zum Vortrage kommt, auf die sich öftere Berufungen finden und von der ein Unterschied nur in der schärferen Scheidung der Begriffe Natur und Hypostase bemerkt wird. Die persönliche Einheit der beiden Naturen wird gegen die Personeneinigung des Nestorius geltend gemacht, die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur im Schosse der Jungfrau, wodurch diese Natur ihre Subsistenz erhalten hat, hervorgehoben und daraus die Gottesmutterschaft Marias im eigentlichen Sinne bewiesen. Christus ist infolge der hypostatischen Union wahrer und eigentlicher Sohn Gottes und verdient darum unsere Anbetung. Auf Grund der Verbindung der beiden Naturen sind der einen Person, dem „Einen aus der Trinität" sowohl die Wunder wie die Leiden zuzuschreiben.

8. Kapitel.

Justinians Kampf gegen den Monophysitismus.

§ 14. Die Lehre der Monophysiten nach Justinian.

Justinians Vorgehen gegen den Nestorianismus und seine Verteidigung der Formel, welche die skythischen Mönche aufgestellt hatten, bewirkte eine neue Kräftigung des Monophysitismus. Die Lehre von „zwei Söhnen" hatte er besiegt und auf

[22] l. 5 § 4 C. de summ. trin. I, 1.
[23] C. de summ. trin. I, 5.

das Trophäum die Worte gesetzt: Χριστὸς εἷς τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος. Die Monophysiten lasen die Formel, welche die denkbar schärfste Bezeichnung des göttlichen Wesens in der Persönlichkeit ist,[1] bezogen die Aussage statt auf die göttliche Person auf die göttliche Natur und fanden so in ihr den besten Beleg für die Einnaturlehre. Die Severianer zogen den Schluss daraus, dass der Eine aus zwei Naturen entstanden sei, aber nicht in zwei Naturen bestehe. Diese Folgerung war verführerisch. Viele schlossen sich den Häretikern an und ihre Zahl wuchs von Tag zu Tag; ihre Führer erhielten Bischofsstühle und am kaiserlichen Hofe konnten die Monophysiten sich ungestört bewegen. Es bedurfte des Freimutes eines Patriarchen Epiphanius (520—535,) um den Kaiser aufmerksam zu machen, dass in seiner unmittelbaren Umgebung die Häresie sich festgesetzt habe und selbst die Kaiserin zu ihrem Anhang zähle. Justinian erkannte die Thatsache und beschloss, einen neuen Kampf aufzunehmen. Mit diesem Entschluss war ihm eine Lebensaufgabe zugewiesen. Der Monophysitismus beschäftigte ihn von nun an während seiner ganzen Regierungszeit entweder unmittelbar oder mittelbar in seinen Folgen. Der Origenistenstreit, der Streit um die drei Kapitel und die aphthartodoketistische Bewegung wurzeln nirgends anders, als im Kampfe gegen die Monophysiten.

Wir fragen nun zunächst: Wie hat Justinian den Monophysitismus aufgefasst?

Justinian kennt eine zweifache Richtung im Monophysitismus. Die eine schliesst sich an Eutyches, Dioskur und Timotheus Älurus an, die andere neigt mehr zu den Lehren des Apollinarius und des Manichäers Valentin. „Beide behaupten, es gebe nur eine Natur des Gottmenschen,[2] sei es nun, dass sie von einer Natur oder Wesenheit der Gottheit und des Fleisches in Christus reden (μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ), oder dass sie, wie wir von einer Hypostase der Gottheit und Menschheit, so auch von einer Natur Christi sprechen". (καθὸ μίαν ὑπόστασιν λέγομεν τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ, οὕτω δυνατὸν καὶ μίαν φύσιν λέγειν Χριστοῦ)[3].

Nach letzterer Lehre bestanden v o r der Vereinigung zwei Naturen; n a c h der Zusammensetzuug aber besteht nur mehr

[1] H. Schell, Kathol. Dogmatik, 3. Band, 1. Teil. Paderborn 1892. S. 48.
[2] Migne, Patr. gr. 86, I, 1113 A, 1145 B. [3] l. c. 1009 C.

eine.[4] Christus existiert also nicht in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσιν), sondern ist zusammengesetzt aus zwei Naturen (σύνθετος ἐκ δύο φύσεων)[5] Darum geht es nicht an, dass man nach der Union noch von einer Zahl von Naturen spricht,[6] auch wenn man dieselbe denken kann. Einige nehmen (mit Eutyches) eine Absorption der menschlichen Natur an, so dass nur die Gottheit übrig blieb und ihr die Wunder wie die Leiden zugeschrieben werden müssen.[7] Apollinarius, dem viele folgen, war sich über die Art der Einigung nicht klar und lehrte bald eine neue zusammengesetzte, bald eine einfache Natur der Gottheit.[8] Als Beweis für ihre Lehre führen die Monophysiten die Vereinigung von Leib und Seele zu einer Natur im Menschen an[9] und folgern daraus, dass diejenigen, welche Christus als Gott und Mensch bekennen, aber nicht zugeben wollen, dass er einer Natur ist, gezwungen seien, drei Naturen in ihm anzunehmen, eine des Logos, eine der Seele und eine des Leibes.[10]

Aus der Häresie des Timotheus Älurus hebt Justinian einiges besonders hervor: „Er schliesst sich den Manichäern an,[11] behauptet, die eine Natur in Christus sei die Gottheit,[12] leugnet, dass überhaupt eine Unterscheidung zweier Naturen gemacht werden könne,[13] will aus der hl. Schrift beweisen, dass nur eine Natur in Christus vorhanden sei,[14] und stellt den Satz auf, dass mit der Annahme der wahren Menschheit des Logos die Jungfräulichkeit Marias nicht mehr festgehalten werden könne.“[15]

Wie des Timotheus' Irrlehre, so findet auch die des Severus in den Justinianischen Schriften eigene Erwähnung: Er habe alles durcheinander geworfen, bald etwas von Eutyches Lehre angenommen, bald von Nestorius einige Sätze entlehnt[16]; er habe ferner behauptet, der Ausdruck „zwei Naturen“ sei zwar bei den vornestorianischen Vätern viel gebraucht, aber seit Nestorius als häretisch verworfen.[17] Severus fehle dann besonders auch darin, dass er seine monophysitischen Sätze auf die Trinität anwende

---

[4] l. c. 1011 D, 1109 D, 1113 A. [5] l. c. 1009 C, 1109 A.
[6] l. c. 1005 B, 1113 A. [7] l. c. 1115 A.
[8] l. c. 1121 C, 1123 B—D, 1125 B.
[9] l. c. 1003 C, 1117 B, 1121 B. C.
[10] l. c. 1115 B. [11] l. c. 1128 D. [12] l. c. und 1129 A.
[13] l. c. 1129 C. [14] l. c. 1129 D. [15] l. c. 1131 A.
[16] l. c. 1099 A. [17] l. c. 1136 B—D.

und sage, das Trishagion beziehe sich nur auf den Sohn Gottes, nicht aber auf den Vater und hl. Geist.[18]

Von den „Akephalern," die dem Kaiser eine dritte monophysitische Partei zu sein scheinen, wird ausser dem Namen nur das erwähnt, „dass sie mit Nestorius eine Verbindung zweier Hypostasen,"[19] andererseits aber „mit Apollinarius eine Natur in Christus lehren."[19a]

§ 15. Widerlegung des Monophysitismus.

Justinian versuchte in zwei Schriften die einzelnen monophysitischen Sätze zu widerlegen, im λόγος δογματικός (tractatus contra Monophysitas) und in der später verfassten ὁμολογία (confessio rectae fidei.) Die erstere Schrift handelt ausschliesslich von den Monophysiten, die letztere nur nebenbei. Der Gedankengang ist folgender:

Die hl. Kirche Gottes, welche die wahnwitzigen Reden der Häretiker verabscheut und über die Lehre des Herrn, der Apostel und Väter wacht, lehrt, dass ein und derselbe eingeborene göttliche Logos und Herr, Jesus Christus, in zwei Naturen (ἐν ἀμφοτέραις οὐσίαις), in der des Gott Vaters und in der der jungfräulichen Mutter, existiere. Wer dies nicht bekennt, der leugnet entweder die Zeugung des eingeborenen Sohnes . . . aus Gott dem Vater, oder die Geburt aus der hl. Gottesgebärerin, der allzeit jungfräulichen Maria.

Da die hl. Schrift und die Väter Christus wahren Sohn Gottes und wahren Sohn Marias nennen und eine zweifache Geburt von ihm behaupten, muss er auch zwei Wesenheiten oder Naturen besitzen. Wenn die Väter ferner lehren, dass weder die göttliche Natur Christi in die fleischliche verwandelt wurde, noch umgekehrt die menschliche in die göttliche, so wurde durch die Vereinigung der Unterschied der Naturen nicht aufgehoben, vielmehr ist jede geblieben, was sie ihrem Wesen nach war.[20] Die Häretiker übersehen — und das ist die Quelle ihres Irrtums —, dass Natur, Wesenheit und Gestalt nicht dasselbe bedeuten, wie Hypostase und Person.[21] Daher kommt auch, dass sie die aus der Verschiedenheit der geeinten Naturen sich ergebende Zahl leugnen

[18] l. c. 1141 B. [19] l. c. 1133 B. [19a] l. c. 1140 D.
[20] l. c. 1137 A—C. [21] l. c, 1009 D, 1137 C.

und sich an Apollinarius anschliessen, welcher sagt, dass, wie der Frühling die Eigenschaften des Winters und Sommers in sich trage und gleich jedem anderen Mittelding nicht die Vollkommenheiten der beiden Zeiten unversehrt enthalte, so auch das Mittlere zwischen Gott und Mensch in Christus weder ganz Gott noch ganz Mensch sei, sondern eine Mischung von Gott und Mensch.[22] Wenn sie Christus als vollkommen nach Gottheit und Menschheit anerkennen würden, müssten sie offenbar auch einsehen, dass die beiden Naturen in ihm erhalten blieben.[23] Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wo eine Vereinigung verschiedener Dinge gedacht wird, überall auch die Zahl der unierten Objekte anerkannt werden muss.[24] Dieser Fehler im Gebrauche der Zahl erscheint auch in der Lehre von der Trinität, wie Severus beweist, indem er das „dreimal heilig" dem Sohne allein zuspricht. Das heisst aber nichts anderes, als mit Arius den Sohn von der Wesenheit des Vaters und hl. Geistes trennen und ihn als eine zweite Wesenheit einführen oder, wenn das nicht, mit Nestorius leugnen, dass Christus Gott und Einer aus der Trinität sei, und so einer vierten Person den Hymnus zudenken.[25]

Wenn einige die Behauptung aufstellen, man müsse wie von einer zusammgesetzten Hypostase (μία ὑπόστασις σύνθετος) in Christus so auch von einer zusammengesetzten Natur (μία φύσις σύνθετός) sprechen, so ist das nicht orthodox. Denn wenn wir sagen eine Natur oder Wesenheit der Gottheit, so denken wir an drei Hypostasen derselben, indem wir in jeder Hypostase dieselbe Wesenheit sehen. Wir reden darum auch davon, dass eine der drei Hypostasen, nämlich die des Logos mit dem Fleische zusammengesetzt wurde. Niemals aber hat einer in der katholischen Kirche zu behaupten gewagt, es seien, wie drei Personen, so auch drei Naturen in der Trinität. Wir bekennen deshalb die Union zweier Naturen (δύοφύσεων ἕνωσιν) und eine Hypostase (μίαν ὑπόστασιν)[26] Weder waren vor der Inkarnation zwei Naturen des Herrn, noch auch sind nach derselben die zwei eine geworden, wenn sie auch in einer Hypostase erkannt werden.[27] Darum dürfte eher richtig sein, von einer zusammengesetzten Hypostase des göttlichen Logos, als von einer zusammengesetzten Natur zu

[22] l. c. 1140 c. [23] l. c. 1140 D.

[24] 1141 A, 1007 A. B: ὅπου γὰρ διαφορὰ φυλάττεται, ταύτῃ πάντως καὶ ἀριθμὸς ἕπεται.

[25] l. c. 1141 B. [26] 1009 C D. [27] 1011 D.

reden. Denn Natur schlechthin und absolut genommen, ohne dass eine bestimmte Person dabei steht, bedeutet etwas Unbestimmtes und Relatives. Das Unbestimmte aber lässt sich zu nichts zusammensetzen.[28] Andererseits können auch nicht mehrere Personen hypostatisch verbunden werden,[29] wohl aber zwei Naturen in einer Hypostase. Ferner gibt es in Christus keine menschliche Natur schlechthin, noch auch besitzt diese eine eigene Hypostase oder Person, sondern die menschliche Natur hat das Prinzip ihres Seins oder urstandet in der Hypostase des Logos.[30]

Was den Ausdruck „in zwei Naturen" (ἐν δύο φύσεσιν) anbelangt, so ist dieser als sehr treffend zu bezeichnen, indem durch die Präposition „in" das Unvermischte wie Ungetrennte der Verbindung hervortritt (ἕνωσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον φυλάττει.)[31]

Ein von Häretikern zum Beweise und zur Erklärung der Vereinigung zweier Naturen zu einer viel angewandtes Beispiel ist der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Allerdings besteht der Mensch aus Verschiedenem, aus Leib und Seele, und man spricht gleichwohl von einer Natur, weil sie gemeinsam allen Hypostasen oder Personen, die unter dieselbe Art fallen, zugeschrieben wird. Denn wenn auch meistens jede Hypostase oder Person, wie z. B. Petrus und Paulus, durch individuelle Eigenschaften sich von einer anderen unterscheidet, so werden die beiden doch der Natur nach nicht geschieden; beide sind Menschen und zwar macht weder die Seele ohne den Leib den Menschen aus, noch auch der Leib ohne die Seele, sondern dem Leibe und der Seele nach wurde der Mensch aus dem Nichts ins Dasein gerufen. Jedes Geschöpf, auch wenn es aus Verschiedenem zusammengesetzt ist, hat doch nur jene e i n e Natur, in welcher es von Gott erschaffen worden ist.[32] Nicht so bei

---

[28] ἐπειδὴ ὅτε καθ'ἑαυτὴν ἁπλῶς φύσις λέγεται μὴ προσκειμένου ταύτῃ ἰδικοῦ τινος προσώπου, ἀόριστόν τι καὶ ἀνυπόστατον δηλοῖ· τὸ δὲ ἀόριστον πρὸς οὐδὲν συντεθῆναι δύναται. l. c. 1011 A.

[29] Δύο γὰρ ὑποστάσεων ἤτοι προσώπων καθ' ὑπόστασιν γενέσθαι ἕνωσιν ἀδύνατον. l. c. 1011 B.

[30] οὔτε γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις τοῦ Χριστοῦ ἁπλῶς ποτε λέγεται, ἀλλ' οὔτε ἰδίαν ὑπόστασιν ἤτοι πρόσωπον ἔσχεν, ἀλλ' ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν l. c. 1011 B.

[31] l. c. 1109 A.

[32] l. c. 1003 C. μία φύσις λέγεται . . . ., ἐπειδὴ κοινῶς κατὰ πασῶν τῶν

Christus. Denn er besitzt erstens mit nichten eine Natur oder Wesenheit, die auch von anderen Hypostasen oder Personen ausgesagt wird, wie der Mensch. Wäre dies der Fall, so müssten sich viele Christus finden, denen die gemeinsame Natur zugeschrieben würde. So was aber zu behaupten, wäre gottlos. Zweitens wurde Christus nicht von Anfang an aus Gottheit und Menschheit, wie der Mensch aus Leib und Seele, geschaffen als Christus, sondern der Logos, der Gott von Ewigkeit und von gleicher Natur oder Wesenheit mit dem Vater ist und alles erschaffen hat, vereinigte in der Fülle der Zeit die menschliche Natur hypostatisch mit sich und wurde Mensch, ohne aufzuhören Gott zu sein.[33] Christus ist also eine Hypostase oder Person und hat in sich die Vollkommenheit (τὸ τέλειον) der göttlichen und unerschaffenen, wie der menschlichen und erschaffenen Natur..... Wenn aber Christus auch nur eine Hypostase ist, so ist er dennoch gleichen Wesens mit dem Vater und gleichen Wesens mit uns, nicht jedoch nach ein und derselben Natur.

Wir wissen, sagt Justinian, dass einige Väter darunter auch Cyrill, sich des Beispieles vom Menschen bei dem christologischen Geheimnis bedienen. Die Väter haben dies gethan, um zu zeigen, dass, wie der Mensch aus Leib und Seele nur zu einem Menschen geschaffen wurde und nicht zu zweien, so auch Christus aus Gottheit und Menschheit zu einem Christus und nicht zu zweien zusammengesetzt wurde. Die Häretiker aber gebrauchen diese Analogie zum Beweise der einen Natur der Gottheit und Menschheit.[34]

Wichtig ist, was Justinian auf den Einwand der Monophysiten erwidert, dass nämlich die Lehre von zwei Naturen konsequent zur Aufstellung von drei Naturen führe:

ὑποστάσεων ἤγουν προσώπων τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος ἀναγομένων κατηγορεῖται. Εἰ καὶ τὰ μάλιστα γὰρ ἑκάστη ὑπόστασις . . . . τοῖς ἰδιώμασιν ἀπ'ἀλλήλων διαχωρίζονται, ἀλλ' ὅμως οὐ τῇ φύσει διαιροῦνται . . . .

[33] Ὁ δὲ Χριστὸς οὐχ οὕτως . οὔτε γὰρ μίαν φύσιν ἤγουν οὐσίαν δηλοῖ κοινῶς κατὰ πολλῶν ὑποστάσεων ἤτοι προσώπων κατηγορουμένην, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος· εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, πολλοὶ Χριστοὶ εὑρεθήσονται, καθ' ὧν τὸ κοινὸν τῆς φύσεως κατηγορῆται. ἀλλ' οὔτε ἀπ'ἀρχῆς ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος . . . ὁ Χριστὸς ἐδημιουργήθη, ἵνα τοῦτο ᾖ φύσις Χριστοῦ· ἀλλὰ Θεὸς πρὸ αἰώνων ὁ λόγος . . . δημιουργὸς ἁπάντων . . . . ἀνθρώπου φύσιν καθ' ὑπόστασιν ἑνώσας ἑαυτῷ γέγονεν ἄνθρωπος . . . . l. c. 1003 D, 1117 B. C.

[34] l. c. 1003 C — 1005 D, 1117 BC, 1121 B. C.

„Da die Häretiker mit uns zwei Naturen anzunehmen scheinen, so fragt es sich: wie verstehen sie das? Hat Christus etwa eine Seele ohne Leib angenommen oder einen Leib getrennt von einer Seele? Eine von diesen Ungereimtheiten werden sie unter allen Umständen annehmen müssen.[35] Suchen sie aber diesem Unsinn auszuweichen und behaupten, der Herr habe eine Seele und einen Leib angenommen,[36] so geraten sie damit in ihre eigenen Netze und sind gezwungen drei Naturen in Christus zu sehen. Sie wissen eben nicht, dass das Wort Mensch ohne Eigentümlichkeiten ein allgemeiner Begriff, eine Bezeichnung für Wesen oder Natur ist und vielen Hypostasen zukommt. Treten zu dem Allgemeinen die Eigentümlichkeiten hinzu, so ergibt sich die Hypostase. In derselben Beziehung wird ja auch ein Unterschied gemacht zwischen Seele und Leib.[37] Dass wir von beiden in diesem Sinne reden können, lehrt uns schon die apostolische Überlieferung. Der hl. Paulus z. B. unterscheidet, wo er von dem Individuellen redet und Seele und Leib bezeichnen will,[38] den inneren Menschen von dem äusseren. Der hl. Jakobus sagt an der Stelle, wo er die allgemeine Natur der Menschheit erörtert: „Jede Natur von Tieren, fliegenden, kriechenden und anderen wird und ist gezähmt von der menschlichen Natur.“[39]

Das Wort „Christus“ aber ist nicht eine Bezeichnung des Wesens, da es weder in allgemeiner Bedeutung aufgefasst, noch von vielen Hypostasen ausgesagt, noch ohne die Eigentümlichkeiten gebraucht wird.[40] Das lehrt auch Cyrill[41] . . . . wenn er sagt,

---

[35] l. c. 1116 C.

[36] l. c. 1116 C . . .

[37] l. c. Ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι τὸ ἄνθρωπος ὄνομα ἄνευ μὲν τῶν ἰδιωμάτων λεγόμενον, ἐπὶ κοινοῦ σημαινομένου λαμβάνεται, καὶ οὐσίας ἤτοι φύσεώς ἐστι σημαντικὸν καὶ κατὰ πολλῶν ὑποστάσεων λέγεται · ἐπειδὰν δὲ τῷ κοινῷ τὰ ἰδιώματα προστεθῇ, τηνικαῦτα ἡ ὑπόστασις ἀναφαίνεται . ὅτι καὶ διαφορὰ ψυχῆς καὶ σώματος γνώριζεται· ἀμφοτέρα γὰρ ἡμᾶς λέγειν καὶ ἡ ἀποστολικὴ διδάσκει παράδοσις.

[38] l. c. 1116 D.

[39] Jac. 3, 7.

[40] l. c. 1116 D: Τὸ μέντοι Χριστὸς ὄνομα οὐκ οὐσίας ἐστι σημαντικόν, ἐπειδὴ οὔτε ἐπὶ κοινοῦ σημαινομένου λαμβάνεται, οὔτε κατὰ πολλῶν ὑποστάσεων λέγεται, οὔτε μὴν ἄνευ τῶν ἰδιωμάτων ὁμολογεῖται.

[41] l. c. 1117 A: τὸ Χριστὸς ὄνομα οὔτε ὄρου δύναμιν ἔχει οὔτε μὴν τήν τινος οὐσίας ὅ τι ποτέ ἐστιν σημαίνει.

„dass der Name Christus weder determinative Bedeutung habe noch das Wesen von einem etwas, das einmal ist, bezeichnet, wie z. B. die Worte Mensch, Pferd, Rind.“ Wenn nun nach den Häretikern das Wort Christus, wie das Wort Mensch zur Bezeichnung des Wesens dient, so lassen sich viele Christus finden, auf die das Allgemeine des Wesens Christi anwendbar ist.[42] Demnach muss „Christus“ die Bezeichnung für Person oder Hypostase sein.[43]

Dieser einen Hypostase, diesem Einen aus der Trinität gehören die Wunder und Leiden seinem Fleische nach zu.[44] Nicht die göttliche Natur hat gelitten, sondern die göttliche Person des Logos.[45a]

Gegenüber den Sätzen, welche Timotheus Älurus vorgetragen, schreibt Justinian: „Wenn die eine Natur, welche er behauptet, die göttliche ist, so folgt daraus, dass auch der Vater und der hl. Geist Christus sind.[46] Denn es gibt nur eine Natur der Gottheit, nämlich die des Vaters, Sohnes und hl. Geistes. Es müsste dann auch das Leiden allen drei gemeinsam sein.[47] Wenn aber Timotheus andererseits behauptet, das Wort Natur könne in der Inkarnationslehre nicht angewandt werden, so vertritt er damit den Doketismus.[48]

Die Leugnung des Unterschiedes der beiden Naturen steht in schärfstem Widerspruch zu den Aussprüchen der Väter, namentlich des Athanasius und Cyrill. Blasphemie ists ferner, wenn dieser Sektierer aus des Propheten Worten: „Sendend zu den Menschen seinen Gesalbten, und Herr, allmächtiger Gott ist sein Name“ folgert, dass eine menschliche Natur in Christus nicht vorhanden sein könne oder dass, wenn Christus Mensch sei, Maria in und durch die Geburt die Jungfrauschaft müsse verloren haben. Liegt doch gerade darin das geheimnisvolle Wunder, dass der eingeborene Sohn und göttliche Logos Mensch und aus Maria geboren wurde, ohne dass die Geburt die Jungfrauschaft verletzt hat.[49a]

Gegen Severus schreibt der Kaiser: „Die Behauptung, die Väter hätten vor dem Auftreten des Nestorius den Ausdruck

---

[42] l. c.

[43] l. c. u. 1003 A. [44] l. c. 1107 C. [45] l. c. 1145 D ss.

[46] l. c. 1128 D: . . . Χριστὸς ἄρα καὶ ὁ Πατὴρ καὶ τὸ ἁγιονπνεῦμα.

[47] l. c. 1129 A. [48] l. c. 1129 B. [49] l. c. 1129 D — 1131 B.

„zwei Naturen" gebrauchen können, nach der Verwerfung desselben aber sei dies nicht mehr gestattet, zeigt, dass Severus weder die Väter kennt, noch weiss, warum Nestorius verdammt wurde. Nur weil er Natur und Hypostase für gleichbedeutend hielt und zwei Hypostasen in Christus lehrte, erfolgte die Verurteilung, mit nichten indes wegen des Ausdruckes zwei Naturen. Wenn die Nestorianer Redensarten, welche die Väter in rechtgläubigem Sinne anwenden, häretisch auslegen, so ist dadurch kein Grund gegeben, dass der Gebrauch derselben verboten werde. Denn konsequent müsste da auch das Lesen der heil. Schrift verboten werden, die von den Häretikern stets missbraucht wird.[50] Übrigens haben die Väter, vor allem Cyrill[51], sowohl vor als in und nach der Verwerfung der Lehre des Nestorius von zwei Naturen gesprochen.

„Der Irrtum der Akephaler, welche zwei Hypostasen in Christus lehren, wird auf den ersten Blick klar. Denn zwei Personen können nicht hypostatisch uniert werden.[52]"

Der Inhalt der Christologie Justinians, wie er aus der Widerlegung des Monophysitismus ersichtlich ist, lässt sich zusammenfassen in seinen Worten: „Wir glauben an eine Natur der hl. Dreifaltigkeit und beten an den Vater, Sohn und hl. Geist. Wir bekennen die eine Person der hl. und gleichwesentlichen Trinität, unsern Herrn Jesus Christus, als wahren Gott und wahren Menschen und glauben an die Union zweier Naturen in einer Hypostase".[53]

§ 16. Verteidigung des hl. Cyrill gegen den Verdacht des Nestorianismus und Monophysitismus.

Justinian folgt in seinen Schriften überhaupt und in denen, welche gegen die Monophysiten gerichtet sind, insbesondere der Lehre des hl. Cyrill. Diese Thatsache steht fest und wird von den Freunden und Feinden der beiden zugestanden. Weniger Übereinstimmung herrscht in Gelehrtenkreisen betreffs der Orthodoxie der Genannten. Neben einigen, die Cyrill des Nestorianismus beschuldigen, stehen viele, denen er und Justinian als Monophysiten in engerem oder weiterem Sinne, oder als des Monophysitismus verdächtig gelten. Die Vorwürfe, welche gegen

[50] l. c. 1136 A — 1137 B. [51] l. c. 1136 D.
[52] l. c. 1133 B. [53] l. c. 1141 C. D.

Cyrill in dieser Hinsicht während der Regierungszeit Justinians erhoben wurden, sind bekannt. Aber auch späteren und namentlich den jüngsten Tagen sind derartige Schmähungen des grossen Alexandriners nicht fremd. So schreibt z. B. A. Harnack in seiner Dogmengeschichte[1]: „Cyrill war Monophysit, soferne er gelehrt hat, dass der Logos nach der Menschwerdung immer nur, wie vorher, eine Natur habe; aber als Gegner des Apollinarius hat er die menschliche Natur mit der göttlichen in Christus nicht vermischen wollen. Man muss hier die Behauptung (vollkommene Menschheit, unvermischte Naturen) gelten lassen. Denn vorstellbar ist hiebei nichts.“ Da nun nach Loofs „Justinian dem wieder geeinten Reiche eine cyrill-chalcedonensische Orthodoxie aufgenötigt und dadurch sie zur Herrscheft gebracht hat auch für die Zukunft“[2], und „da das oströmische Abendland der zu Cyrill zurücklenkenden, monophysitischen Politik Justinians opponierte,“[3] so ist nicht uninteressant zu erfahren, welche Auffassung Justinian von der Christologie des „Monophysiten“ Cyrill zeigt. Wir lassen den Kaiser wieder selbst reden und zur Verteidigung des grossen Alexandriners auftreten.

Über das Ansehen des hl. Cyrill in der katholischen Kirche schreibt er: „Die ganze Kirche verehrt ihn als Vater und Lehrer, wie er es verdient.[4] Das Konzil von Chalcedon hat ihn als Vater begrüsst und sich an seine Lehre angeschlossen.[5] Wer darum gegen Cyrill auftritt oder ihn gar einen Häretiker nennt, sei es in nestorianischem, sei es in monophysitischem Sinne, verstösst gegen Papst und Kirche, und wer behauptet, die zwölf Kapitel des Vaters z. B. seien dem wahren Glauben zuwider, der verurteilt nicht bloss diesen selbst, sondern auch den Papst Cölestin seligen Angedenkens, die erste Synode von Ephesus und die von Chalcedon, welche ihn ihren Vater und Lehrer nennen, ebenso den Papst Leo, der in seinem Briefe an das Konzil von Chalcedon über die erwähnten Kapitel sagt, das die Definitionen welche von Cyrill gegen Nestorius aufstellt seien, in Ewigkeit erhalten bleiben sollten.“[6]

[1] Adolf Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte. 2. Bd. Freib. 1887. S. 137.

[2] Loofs, Leontius v. B. S. 316.

[3] Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1890. S. 157.

[4] Migne l. c. 1047 A. [5] l. c. 1077 C. [6] l. c. 1075 C. D.

Gegen die Vorwürfe, Cyrill sei Nestorianer beziehungsweise Monophysit gewesen, richtete Justinian eine in seinen verschiedenen Schriften zerstreute eingehende Verteidigung. Die Anhänger der „drei Kapitel" hatten Cyrill vorgeworfen, er habe früher anders gelehrt als in den zwölf Anathematismen, ferner seien diese zwölf Sätze von den nestorianischen Orientalen oder Antiochenern erst angenommen worden, nachdem er sie näher erklärt habe. Darauf erwiderte Justinian: „Die Behauptung, Cyrill habe von Reue ergriffen das Gegenteil von seiner früheren Lehre vorgetragen, ist unsinnig. Denn wo hat jemals der hl. Vater etwas Derartiges gesagt oder gedacht? Wie hätte ihn die hl. Synode von Chalcedon „Vater" nennen können, wenn er „von Reue ergriffen" gewesen wäre? Denn wer einmal seine theologische Meinung geändert hat, wird nicht mehr den Lehrern beigezählt, sondern man sieht in ihm immer nur den Bekehrten.[7]

Die andere Behauptung, Cyrill sei nur deswegen von den Orientalen recipiert worden, weil er seine Kapitel näher erklärt habe, beruht auf Unkenntnis der ephesinischen Konzilsakten. Denn Papst Cölestin, das erste Ephesinum, Papst Leo und das Chalcedonense haben die Kapitel angenommen und bestätigt, ohne einen Kommentar zu denselben zu verlangen. Ein solcher ist angefertigt worden nicht wegen der Orthodoxen, sondern wegen der Häretiker. Die Unrichtigkeit der Behauptung ist übrigens auch daraus ersichtlich, dass der apostolische Stuhl zu Rom, wie Cyrill jene orientalischen Bischöfe, welche dem Nestorius und seiner Lehre abschwuren, in die Kirchengemeinschaft wieder aufnahmen. So lobt z. B. Papst Sixtus in seinen Briefen den Cyrill ob seines Eifers für die Wiedervereinigung der von der Kirche Getrennten."[8]

„Wie Cyrill von jedem Scheine nestorianischer Lehre frei ist, so steht er auch der monophysitischen Häresie fern. Es ist unwahr, dass er, wie der Brief des Ibas behauptet, im Kampfe gegen Nestorius in das entgegengesetzte Extrem des Apollinarismus verfiel. Denn er sagt ganz deutlich: „Der göttliche Logos ist Fleisch geworden und hat die menschliche Natur angenom-

---

[7] Migne l. c. 1077 B.: ὁ γὰρ μετανοῶν οὐ τοῖς διδασκάλοις συναριθμεῖται, ἀλλ' ὡς ἀπὸ πλάνης ὑποστρέψας δεκτέος ἐστίν.

[8] l. c. 1077 BCD. 1073 D. 1075 B.

men".[9] Cyrill hat aber niemals, wie seine Gegner ihm nachreden, den Ausdruck „eine Natur des Fleisches und der Gottheit" (μίαν σαρκὸς καὶ θεότητος φύσιν) gebraucht. Wenn er von „einer Natur des unkörperlichen Logos" (ἀσάρκου τοῦ λόγου μίαν εἰπὼν τὴν φύσιν) redet, so setzt er regelmässig hinzu „fleischgewordene" (σεσαρκωμένην), um dadurch die zweite d. h. menschliche Natur anzudeuten.[10] „So weit, sagt Cyrill, unser Denk- und geistige Sehkraft reicht, soweit erkennen wir bezüglich des Wesens der Inkarnation, dass es zwei Naturen, aber einen Christus gibt (δύο τὰς φύσεις εἶναι φαμεν, ἕνα δὲ Χριστόν), einen Sohn, Herrn und Logos Gottes, der Mensch und Fleisch geworden ist.[11]

Die Onomatologie des Alexandriners rechtfertigt Justinian mit Folgendem: „Wenn wir mit Cyrill eine fleischgewordene Natur des göttlichen Logos (μίανφύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην) annehmen, so meinen wir damit, dass aus der göttlichen und aus der menschlichen Natur ein Christus wurde, nicht aber eine Natur (εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη καὶ οὐ μίαφύσις), wie manche, welche den Sprachgebrauch nicht kennen, behaupten. So oft nämlich der Vater von einer fleischgewordenen Natur des Logos spricht, gebraucht er das Wort Natur im Sinne von Hypostase (τῷ τῆς φύσεως ὁμόματι ἀντὶ ὑποστάσεως ἐχρήσατο) und wo er dieser Ausdrucksweise sich bedient, da verwendet er noch viel mehr die Wörter Sohn, Logos, Eingeborener, welche nicht Natur, sondern Hypostase oder Person bedeuten. Demnach bezeichnet die fleischgewordene Hypostase des Logos (ἡ ὑπόστασις τοῦ λόγου σαρκωθεῖσα) nicht eine Natur, sondern einen zusammengesetzten Christus, der Gott und zugleich Mensch ist (ἕνα Χριστὸν σὺνθετον ἀπετέλεσε τὸν αὐτὸν θεόντε καὶ ἄνθρωπον). Unrichtig ist es daher, von denjenigen, welche lehren, Christus sei Gott und Mensch, zu sagen, sie behaupteten damit eine Natur oder Wesenheit. Denn es geht nicht an, dass man von unserem Herrn Jesus Christus nach ein und derselben Natur ewiges und zeitliches Sein, Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit aussage. Das ist bloss bei einer Person oder Hypostase möglich."[12]

---

[9] l. c. 1045 D — 1047 B; längerer Beweis mit Citaten aus Cyrills Schriften l. c. 1037 B — 1039 B.

[10] l. c. 1113 A. 1055 A — D.

[11] l. c. 1113 A. [12] l. c. 999 D — 1003 A.

Mit Belegstellen aus Cyrills Schriften beweisst Justinian, dass der Vater in gleicher Weise gegen diejenigen aufgetreten ist, welche „zwei Söhne", wie gegen die, welche „eine Natur der Gottheit und Menschheit in Christus lehren, und dass er ebenso sehr die Vollkommenheit und Leidensunfähigkeit der göttlichen, die Vollkommenheit und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur verteidigt, wie er den Unterschied und die Unvermischtheit der beiden in einer Hypostase zu wahren verstanden hat.[13]

Gegen die Behauptung, Cyrill leugne die Gemeinschaft der Wesensbestimmtheiten der beiden Naturen (communicatio idiomatum) erhebt Justinian Einspruch: „In seinen sämtlichen Schriften, die von unserem Herrn Jesus Christus handeln, gebraucht Cyrill verschiedene Ausdrücke, je nachdem er von der Gottheit oder von der Menschheit Christi redet, die menschlichen Prädikate für die menschliche, die göttlichen für die göttliche Natur, alle aber von einem und für einen und denselben fleischgewordenen göttlichen Logos, nicht indes für zwei Personen wechselweise."[14]

Justinian sucht in der Verteidigung den Mangel klarer Scheidung der Begriffe Natur und Hypostase, wie er sich in den Schriften Cyrills vorfindet, zu verbessern. Er verwahrt sich aber dagegen, dass dieser Kirchenvater mit dem Ausdrucke „eine Natur" Monophysitismus in dem Sinne gelehrt habe, in welchen man überhaupt von Monophysitismus spricht,[15] dass nämlich die göttliche und menschliche Natur Christi sich wie die Bestandteile einer zusammengetzten Substanz, z. B. wie Seele und Leib beim Menschen, zu einander verhalten. Dabei ist es ihm gleichgültig, ob die Natureinheit durch Aufhebung der menschlichen durch die göttliche Natur (ἀναίρεσις) oder durch Ausgleichung und Ver-

---

[13] l. c. 1003 A. 1121 A. 1123 B. C. 1127 A. [14] l. c. 1055 C.

[15] Harnack irrt deshalb, wenn er sagt a. a. O. S. 337: „Der Sache nach sind alle Auffassungen als monophysitisch resp. apollinaristisch zu bezeichnen, welche die Vorstellung ablehnen, Christus sei ein individueller Mensch gewesen . . . . Nach dem kirchlichen Sprachgebrauch sind aber als monophysitisch nur die Parteien zu bezeichnen, welche den Beschluss von Chalcedon abgelehnt haben." Hat denn übrigens der Beschluss von Chalcedon keine „Sache" als Inhalt oder sind die Konzilsdefinitionen inhaltslose Formeln? Von Harnack könnte solche Behauptung nicht überraschen. Denn er findet ja oft, dass in Sätzen der katholischen Dogmatik „nichts Vorstellbares" oder „überhaupt nichts" ist (a. a. O. S. 335, 337 u. a.).

wischung des Endlichen durch das Unendliche (ἀφανισμός)[16] zustande gekommen sein soll (Eutychianismus) oder ob Christus zwar aus zwei, aber nicht in zwei, sondern in einer gottmenschlichen Natur bestehen soll (Severianismus).

Cyrill ist aber, das möchten wir beifügen, auch nicht in oben erwähntem Sinne Harnacks und Loofs Monophysit, falls nicht diese Auffassung orthodox gemeint ist. Wir stimmen hierin A. Ehrhard ganz bei, wenn er sagt: „Loofs erblickt in der Formel μία φύσις σεσαρκωμένη keinen genügenden Beweis für die hergebrachte protestantische Ansicht, dass Cyrill Monophysit sei. Doch ist Cyrill auch für ihn insoferne Monophysit als nach seiner Auffassung lediglich die φύσις τοῦ λόγου eine selbstständige Hypostase ist. In diesem Sinne aber ist nicht nur Cyrill, sondern die ganze katholische Christologie monophysitisch.“[16a]

Da Cyrill nicht Monophysit gewesen ist, so war es nach der obigen Darstellung auch Justinian nicht. Seine Christologie ist die des Cyrill, nur verbessert durch aristotelische Begriffsbestimmungen. Zwar trägt sie nicht die Auszeichnung tieferer Spekulation, zwar bewegt auch sie sich vielfach nur in einfachem Gebrauche dogmatischer Formeln, ohne deren Inhalt auf den Grund zu gehen, aber rechtgläubig ist sie und stimmt überein mit der Lehre der römischen Kirche und der Väter. Auch das kann ihr noch zugestanden werden, dass sie mit den sogenannten Schriften des Leontius ein neues theologisches Studium auf dem Boden aristotelischer Philosophie, die scholastische Theologie angebahnt hat.[17]

§ 17. Massregeln gegen die Monophysiten.

Neben dem wissenschaftlich-schriftlichen Kampfe gegen die Monophysiten, den Justinian mehr in der Eigenschaft eines theologischen Gelehrten führte, unterliess er nicht auch als Kaiser mit Massregeln gegen diese Sekte vorzugehen. Diese doppelte

[16] Schell. Dogm. a. a. O. S. 48 ff.

[16a] A. Ehrhard literar. Handw. 1888. S. 508. Vgl. hiezu auch A. Ehrhard, D. Cyrill. v. Alex. zugeschriebene Schrift περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ein Werk Theodorets v. Cyrus. Tübingen 1888. S. 29—45. — J. Kopallik, Cyrill v. Alex. Mainz 1881. S. 219 ff. — Ph. Kuhn, Die Christologie Leo's des Grossen. Würzburg 1894. S. 25 ff.

[17] Rügamer a. a. O. S. 168, S. 174. — Loofs, Leontius v. B. S. 316. 317.

Angriffsweise ist uns nicht fremd. Wir fanden sie schon gegenüber anderen Sekten angewandt. Zunächst beschritt der Kaiser den Weg der Versöhnungspolitik, ähnlich seinen Vorgängern, verschieden von ihnen aber dadurch, dass er nicht Gegner des Chalcedonense war, sondern der christologischen Formel desselben Anerkennung zu verschaffen suchte.[1] Er hoffte durch Veranstaltung von Disputationen zwischen den Katholiken und der wichtigsten monophysitischen Partei, den Severianern, die Einheit im Glauben wiederherstellen zu können. Das bedeutendste unter den veranlassten Religionsgesprächen ist das, welches im Jahre 533 im Palaste Heptatonchon triklinion zu Konstantinopel stattfand.[2] Gleichviele orthodoxe Bischöfe und angesehene Severianer waren auf kaiserliche Einladung erschienen. Justinian nahm an den zwei ersten Sitzungen nicht teil, sondern liess sich durch den Staatsbeamten Strategius vertreten. In diesen zwei Debatten wurde nichts weiter erzielt, als dass die Severianer den Eutyches verwarfen, desto mehr aber für Dioskur, die Räubersynode und das „aus zwei Naturen" eintraten. Zur Annahme der Beschlüsse von Chalcedon und des Ausdruckes „in zwei Naturen" waren sie nicht zu bewegen. Darum hielt Justinian selbst eine Sitzung ab, in welcher unter anderem auch infolge von Verdächtigungen seitens der Häretiker gegen die Orthodoxen der Satz „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden" zur Sprache kam und für richtig erklärt wurde. In einer weiteren Session machte Justinian die Mitteilung, dass von den Monophysiten nur der Bischof von Dulichium mit mehreren Priestern und Mönchen zur Kirche zurückgekehrt sei. Um dieselbe Zeit (15. März 533) erliess er ein Edikt, worin den Unterthanen der wahre Glaube im Sinne des Konzils von Chalcedon vorgezeichnet und zur Pflicht gemacht wurde.[3]

Justinians monophysitische Gemahlin Theodora und die anderen in der Hauptstadt lebenden Monophysiten wurden durch diese Unternehmungen nicht abgeschreckt. Der Kaiserin gelang es sogar, ihren arglosen Gemahl dahin zu bringen, dass er nach

---

[1] Kattenbuch, Lehrb. d. vergleich. Konfessionskunde 1890. S. 108.

[2] Mansi VIII, 835 ss. — Walch, VII, 134. — Hefele a. a. O. S. 477 ff. — Hergenröther, Kgsch. S. 489 ff. — Baronius a. 532 Nr. 6. — Loofs S. 283, 305. — Schönfelder, Joh. v. Ephes. S. 110.

[3] l. c. C. de summ. trin. I, 1.

dem Tode des Patriarchen Epiphanius († 5. Juni 535) den häretischen Anthimus, der wider alles Recht seinen Bischofsstuhl in Trapezunt verlassen hatte und seit geraumer Zeit sich in Konstantinopel aufhielt, auf den erzbischöflichen Stuhl daselbst erhob. Das erbitterte die Katholiken. Sie wandten sich um Abhilfe nach Rom. Papst Agapet, der im Februar des folgenden Jahres im Auftrage des ostgothischen Königs Theodat[4] wegen politischer Angelegenheiten nach Byzanz kam, versagte trotz feierlichen Empfanges seitens des kaiserlichen Hofes dem neuen Patriarchen die Gemeinschaft. Ein heftiger Auftritt zwischen Papst und Kaiser war die Folge. Justinian drohte mit polizeilicher Gewalt. Agapet erwiderte mit kirchlichen Strafen.[5] Sein unerschrockenes Auftreten beugte den Mut des Kaisers, so dass er nach dem Wunsche des Papstes den Anthimus vorlud und ihn zum Bekenntnisse zweier Naturen in Christus aufforderte. Anthimus verweigerte das Verlangte. Dem Kaiser ward nun klar, dass er einen monophysitischen Bischof eingesetzt habe. Er bereute sein Verhalten und ersuchte Agapet, einen neuen Patriarchen zu konsekrieren. Anthimus wurde aus Konstantinopel verbannt.[6] Volk und Klerus

[4] Monum. Germ. p. 48.

[5] Aut consenti nobis aut exilio deportari te faciam, sprach Justinian, worauf Agapet erwiderte: ego quidem ad Justinianum imperatorem christianissimum venire desideravi, nunc autem Diocletianum inveni; qui tamen minas tuas non pertimesco. — Mansi VIII, 841, IX, 159. — Ludewig l. c. p. 424. — Perrini Aegidii Justiniani vita. Parisiis 1548. p. 9. — Brandis Cl., Die Grundlagen d. Gesellsch. 2. Aufl. Regensb. 1864. S. 141. — Tancredi l. c. p. 532 ss. Auf diese Vorgänge spielt Dante an in Parad. cant. VI, wo er den Kaiser sprechen lässt:

Cesare fui e son Giustiniano,
Che per voler del primo amor ch'io sento,
D'entro alle leggi trassi il troppo e il vano;
E prima ch'io all' opra fossi attento,
Una natura in Christo esser, non piue,
Credeva, e di tal fede era contento.
Ma il benedetto Agapito, che fue
Sommo pastore, alla fede sincera
Mi dirizzò colle parole sue . . . . .
Tosto che colla chiesa mossi i piedi
A Dio per grazia piacque di spirarmi.

[6] Migne l. c. 1098 = Novella LVI (42). — Rohrbacher-Rump, Kgsch. IX. 204. — Baronius a. 536 Nr. 18, a. 530 Nr. 5 ss. — Sigeberti Gembl. Chronicon. 1511. p. 26. — Mansi VIII, 869, 881—890. — Vict. Tun. c. 40. — Hergenröther, Photius S. 160. — Hefele S. 763.

wählten den Priester Menas, Vorsteher des Hospizes Samson zum Erzbischof. Justinian bestätigte die Wahl und der Papst nahm die Konsekration vor. Es war das erste Mal, dass ein Patriarch von Neurom durch die Hand des Bischofs von Altrom die hl. Weihe erhielt.[7]

Agapet und Justinian versuchten ohne Unterlass, Anthimus zur Umkehr zu bewegen. Alle Bemühungen waren indes umsonst.[8] Sie beschlossen darum, nachdem noch mehrere Klageschriften gegen ihn eingelaufen waren, wegen seiner eine Synode abzuhalten, und setzten einen Tag im Monat Mai als Termin fest.[9] Ein rascher Tod (22. April 536)[10] machte Agapet die Abhaltung derselben unmöglich. An seiner statt hielt nun Menas mit einer grossen Anzahl occidentalischer und orientalischer Bischöfe und in Anwesenheit kaiserlicher Referendare das angesagte Konzil ab. In der ersten Sitzung (2. Mai) wurden die eingelaufenen Anklageschriften gegen Anthimus, Severus, Petrus von Apamea und Zoaras verlesen. Nach langen Erörterungen und nach wiederholter erfolgloser Vorladung der Angeklagten sprach die Synode „im Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl und mit Zustimmung des Kaisers, gegen dessen Willen und Befehl nichts in der Kirche geschehen dürfe,“[11] den Bann über sie aus.[12] Mit Akklamationen auf den Kaiser schloss die Synode.[13] Justinian bestätigte, „weil es Sache der Kaiser sei, die Beschlüsse der Väter und des römischen Bischofs zu vollziehen,“[14] die Beschlüsse des Konzils in einer Konstitution vom 6. August 536. Er verbietet darin den Verurteilten den Aufenthalt in Konstantinopel, in dessen Umgebung oder in sonst einer grösseren Stadt, untersagt ihnen jede Lehrthätigkeit und die Vornahme kirchlicher Handlungen. Die Schriften des Severus sollen verbrannt werden gleich denen der Heiden.

---

[7] Fessler Jos., Instit. patrol. Oeniponte 1851. p. 968.

[8] Migne l. c. 1098.

[9] Mansi VIII, 966, wo die Worte des Hypatius in der 4. Sitzung stehen. — Hefele S. 764, 769.

[10] Liber pontificalis par Duchesne. T. I. Paris 1866. p. 288.

[11] Mansi VIII, 955, 1022. — Hefele S. 769. — Rohrb.-Rump IX, 205.

[12] Hormisdas hatte die Akephaler schon 518 verurteilt. — Mansi VIII, 528.

[13] Mansi VIII, 967, 969.

[14] Niceph. Call. XVII, 9: ut imperatorum est, decreta a sanctis patribus et a Romano pontifice curare, ut re ipsa perficiantur.

Wer fernerhin noch diesen Häresiarchen sich anschliesse oder ihre Bücher aufbewahre, solle exiliert, wer die Verbannten in sein Haus aufnehme und unterstütze, mit Güterkonfiskation bestraft werden.[15]

Die Förderung des Monophysitismus durch Erhebung des Anthimus zum Patriarchen war also nach dem Gesagten missglückt. Die Kaiserin liess sich indessen von ihren monophysitischen Plänen nicht abschrecken. Statt mit ihrem Gemahle die gläubige Gesinnung zu teilen, spähte sie nach anderen Mitteln, um der Häresie die Herrschaft zu verschaffen. Wenn sie den römischen Stuhl für sich gewinnen würde, könnte nicht auf diese Weise die Einnaturlehre Ausbreitung erlangen? Der Gedanke war verwegen. Aber, gerade tollkühne Ideen haben Reiz. Theodora ging daran, den Plan auszuführen. Einen Nachfolger Agapets besass Rom noch nicht. Ein Einfluss auf die Papstwahl war möglich.

In Konstantinopel weilte noch der römische Archidiakon Vigilius, der Begleiter Agapets, den seiner Zeit Papst Bonifacius II. (530—532) zu seinem Nachfolger bestimmt hatte. Die Kaiserin setzte sich mit ihm ins Benehmen, versprach seine Wahl zum Papste durchsetzen zu wollen, verlangte aber das Versprechen, dass er, wenn er den römischen Stuhl inne habe, die Synodalbeschlüsse gegen Anthimus und seine Freunde ausser Kraft setze.[16] Belisar, der sich damals mit den kaiserlichen Truppen auf dem Zuge gegen Rom befand,[17] erhielt unter Versprechung grosser Summen den Auftrag, die Wahl des Vigilius zu betreiben. Während dessen Verhandlungen mit Rom wurde ein gewisser Silverius zum Papste gewählt.[18] Theodora rechnete mit dem Geschehenen und suchte nun Silverius ihren Absichten geneigt zu machen, wurde aber zurückgewiesen. Jetzt nahm sie ihre Zuflucht zur Gewalt. Vigilius reiste auf ihren Wunsch sofort nach Italien ab und überbrachte Belisar Briefe, in denen die Kaiserin die gewaltsame Erhebung ihres Günstlings auf den päpstlichen Stuhl verlangte.

[15] Migne l. c. 1097—1104, Nov. LVI (42). — Mansi VIII, 1150—1155. — Evagr. IV, 11. — Baronius a. 536 Nr. 104 ss.

[16] Liberat. brev. c. 22. — Baron. a. 536 Nr. 23, a. 538 Nr. 5. — Tancredi l. c. p. 565—567. — Perrinus l. c. p. 9. 10.

[17] Garnier l. c. Migne, Patr. lat. 68, 963 ss. — Baron. a. 537 Nr. 1—5.

[18] Die Wahl des Silverius hatte der ostgothische König Theodat betrieben. — Wernsdorffius M. G. et Borsam, Diss. hist., qua de Silverio et Vigilio . . . . Vitenbergae 1739. p. 8—10.

Die neuerdings angebotenen grossen Belohnungssummen veranlassten den General, seinen Marsch gegen Rom zu beschleunigen. Die Tiberstadt öffnete auf den Rat des Silverius am 9. Dez. 536 den Byzantinern freiwillig die Thore.[19]

Bald nach dem Einzuge in die Stadt berief Belisar den Papst und beschuldigte ihn des Verrats. Zum Beweise dessen liess er durch den Scholastiker Marcus und den Prätorianer Julian gefälschte Briefe des Silverius an den Ostgothenkönig Vitiges vorbringen.[20] Einer zweiten Citation am Tage darauf leistete der Papst abermals Folge. Nach dieser Verhandlung sah man Silverius in Rom nicht mehr. Er wurde nach Patara in Lycien deportiert (18. März 537).[21] Belisar berief hierauf den Klerus von Rom zur Wahl eines neuen Papstes. Da sich dieser weigerte, dem Befehle nachzukommen, ernannte er selbst Vigilius zum Bischofe von Rom.

Nach Silverius' Ankunft in Patara begab sich der dortige Bischof Licinus (Licinianus)[22] nach Konstantinopel, um den Kaiser über die Vorgänge aufzuklären.[23] Justinian erkannte das Intriguenspiel Theodoras, ordnete die sofortige Rückkehr des Silverius an und verlangte eine genaue Untersuchung der angeblichen hochverräterischen Briefe.[24] Vigilius und Theodora drohten darauf Belisar mit Verweigerung der versprochenen Summen für den Fall, dass Silverius wieder auf den päpstlichen Stuhl gelangen sollte.

Die Habsucht[25] veranlasste Belisar, den rechtmässigen Papst

---

[19] Evagr. IV, 18. 19. — Procop. bell. Goth. I, 14. — Niceph. Call. XVII, 13. — Jaffé, Regesta Pontificum T. I, Lipsiae 1885. p. 115.

[20] Liberat. brev. c. 22. — Baron. a. 536 Nr. 120, a. 537 Nr. 2. — Weiss a. a. O. S. 678 ff.

[21] Procop. bell. Goth. I, 25. — Punkes, Papst Vigilius u. der Dreikapitelstreit. München 1864. S. 6. — Baron. a. 538 Nr. 7, a. 539 Nr. 2. — Wernsdorff l. c. p. 8. — Giphanius l. c.

[22] Licinus ist im Konzil v. Jahre 536 unterzeichnet. Mansi VIII, 871 s.

[23] Liberat. brev. c. 22. — Licinius soll zum Kaiser gesagt haben: multi sunt in hoc mundo reges et non est unus, sicut ille papa est super ecclesiam mundi totius, a sua sede expulsus.

[24] Liberat brev. c. 20. — Baron. a. 538 Nr. 13. — Tancredi l. c. p. 596.

[25] In L'Italia Liberata lib. XIV spricht Belisar: Io penso che fia buono a tanto ufficio — Vigilio ch'è diacono in san Pietro, — Che mi par buono e dotto, e studia sempre; — Che siccome l'avaro, mai non sazio — Si trova d'oro, così l'uom ch'è dotto — Della scienza mai non è satollo — Perchè

bei seiner Ankunft in Rom abermals gefangen zu nehmen und ihn auf die Insel Palmaria[26] an der Westküste Italiens zu verbannen. Hier starb der standhafte Silverius nach drei Monaten grössten Elendes als Opfer häretischer Verfolgung. Vigilius ward nun als Papst anerkannt. Der Tod seines Vorgängers blieb nicht ohne Eindruck auf ihn. Die schwere Verantwortlichkeit eines Nachfolgers Petri wurde ihm klar. Er meldete der Kaiserin, dass es ihm in seinem Gewissen unmöglich sei, das gegebene Versprechen zu halten. Theodora musste sich bald überzeugen, dass sie Geld und Mühe umsonst verschwendet habe. Der Kaiser sandte an Vigilius nach alter Gewohnheit ein schriftliches Glaubensbekenntnis.[27] Obwohl uns dieses in seinem Wortlaute fehlt, lässt sich sein Inhalt aus der Antwort des Papstes[28] sowie aus dessen Brief an Menas entraten. Es enthielt eine Darlegung der dogmatischen Glaubenssätze und war frei von monophysitischen Gedanken.

Justinian hat im Kampfe gegen den Monophysitismus manchen Sieg errungen. Ihn gänzlich zu überwinden, ist ihm nicht geglückt. Die Monophysiten verblieben mehr oder minder geheim im römischen Reich und auch vom kaiserlichen Palaste waren sie nicht ganz zu verdrängen. Die Zähigkeit, mit welcher diese Sekte inmitten des Volkes sich festhielt, und welche sie, wie z. B.

---

quanto più sa saper più brama. — Facciamlo dunque ed eleggiamlo papa. — Così diss' egli e ognun lodò il suo detto, — E senza indugio alcun, senza contrasto — Il buon Vigilio fu creato papa, — Dall' onorato popolo di Roma. — Tancredi l. c. p. 582. — Lib. pontif. p. 296.

[26] Liberat. brev. c. 22. — Lib. pont. p. 292. — Gregor. M. ep. 50. — Tancredi l. c. p. 596. 599. — Martyrolog. Rom. XX. Jun.: . . . . agente impia Theodora Augusta a Belisario in exsilium pulsus ad insulam Pontiam (in d. Nähe von Palmaria) ibidem pro fide catholica multis aerumnis defecit confectus. — Sigeberti Chron. a. 534.

[27] Liberat. brev. c. 29. Dass Silverius den Vigilius anathematisiert und im Exil eine Synode gehalten habe, wird von vielen bestritten. — Tancredi l. c. p. 612—614. — Wernsdorff l. c. p. 10. 15. Ebenso wird ein Brief des Vigilius an Anthimus in Abrede gestellt. Für einen solchen sprechen: Bellarmin, Pagi, Punkes S. 8. — Migne, Patr. lat. 69.

[28] Mansi IX, 35, 38—40. — Migne, Patr. lat. 69, 21. — Jaffé l. c. p. 118. — Baron. a. 540, Nr. 11 u. 14: Unde nos, schreibt Vigilius, in Domino nimium gloriari convenit, quod non imperatorialem solum, sed etiam sacerdotalem vobis animum concedere sua miseratione dignatus est, . . . perspeximus, quod christianam fidem, qua divina trinitas honoratur et colitur, in nullo dissimilem, in nullo permittis esse discordem.

gegen den Nestorianismus, auszeichnete, war in ihrem Wesen begründet. „Sie war, wie Schell[29] sagt, eine einseitige Wirkung der mystisch-religiösen Denkweise von Gott und Erlösung, eine Vergottung des Fleisches und eine einseitig mystische Erlösungslehre: daher von dem Mönchtume getragen und für den Volksgeist verführerisch.“ Darum erhielt sie sich auch in dem an Mönchen reichen Aegypten ungewöhnlich lang. Dass der Monophysitismus trotz der kaiserlichen Verfolgung am Hofe zu Byzanz lange Zeit Pflege fand, ist gewiss nicht einer heimlichen Anhängerschaft des Kaisers Justinian, vielmehr dem Intriguenspiel der Kaiserin und ihrer Freunde, sowie der Leichtgläubigkeit Justinians und der blinden Liebe zu seiner Gemahlin zuzuschreiben.

9. Kapitel.

§ 18. Justinians Verurteilung des Origenes.

Um das Jahr 520 erneuerten vier Mönche aus Palästina die Frage nach der dogmatischen Stellung des Origenes, die schon zur Zeit des hl. Chrysostomus viel erörtert worden, aber nie zur Entscheidung gelangt war. In der Zwischenzeit hatten sich nur wenige Theologen mit dem geistreichen Alexandriner beschäftigt. Seine Lehre ward längst nicht mehr verstanden und der Name „Origenist,“ der allein noch an ihn erinnerte, hatte einen ganz anderen Sinn als ehedem. Er war nicht mehr die Bezeichnung für die Schüler und Verehrer des Meisters. Die unwissenden Mönche Palästinas pflegten den Namen „Origenist“ ihren gelehrten Mitbrüdern zu geben. Sehr oft war dieses Wort nur die gegenseitige Bezeichnung streitender Parteien, und namentlich hiessen Origenisten jene Theologen, die einer freieren Richtung huldigten.

Von der Anachoretenkolonie des hl. Sabas, die sich um 486 durch Anschluss von Einsiedlern an ihn gebildet hatte, trennten sich nach öfterer Opposition im J. 505 sechzig Mönche und gründeten bei Thekoa die sogenannte νέα λαύρα.[1] In diese wurden 514 oder 515 vier Mönche aufgenommen, die heimlich den origenistischen Lehren anhingen. Der Bedeutendste unter ihnen war

[29] a. a. O. S. 46.

[1] Loofs S. 280 ff. — Hergenröther, Kgsch. 492 ff.

Nonnus. Abt Agapet vertrieb sie, sobald er ihre Häresie merkte, aus dem Kloster. Die Entlassenen blieben in Jerusalem, bis nach fünf Jahren Agapets Tod und die Milde seines Nachfolgers Mamas ihnen die Rückkehr gestatteten.[2] Im April 531 reiste Sabas, angeblich um eine Steuererleichterung für Palästina zu erwirken,[3] nach Konstantinopel. Bei dieser Gelegenheit führte er vor dem Kaiser Klage über die Anhänger des Origenes. Nach Palästina zurückgekehrt starb Sabas am 5. Dez. 532.

Jetzt trat Nonnus offen mit der origenistischen Irrlehre auf. Es gelang ihm, die Gebildeteren der νέα λαύρα auf seine Seite zu ziehen. Zwei seiner Anhänger, Domitian, Abt der Einsiedelei des Martyrius, und Theodor mit dem Beinamen Askidas, der geistige Führer der Nealauriten, kamen nach der Kaiserstadt und gewannen[4] Justinians Gunst derart, dass er im J. 537 den Domitian zum Bischof von Ancyra in Galatien, Theodor zum Erzbischof von Cäsarea in Kappadokien erhob. Der Gegensatz zwischen der alten und neuen Laura, zwischen den Sabaiten und Origenisten ward immer schroffer und viele von den ersteren wurden mit ihrem Abte Gelasius vertrieben. Sechs von ihnen wandten sich 542 um Hilfe an den Patriarchen Ephräm von Antiochien, der sogleich eine Synode daselbst hielt und über die irrigen Sätze des Origenes das Anathem aussprach.[5] Daraufhin verlangten die Origenisten von dem Erzbischofe Petrus von Jerusalem die Streichung Ephräms aus den Diptychen und den Abbruch der Kirchengemeinschaft mit ihm. Petrus gab nach, erteilte aber dem Abte Gelasius und dem Mönch Sophronius den Auftrag, eine Klageschrift gegen die Origenisten abzufassen, die er dann nach Konstantinopel sandte. Seine Legaten, Mönche aus Jerusalem, trafen auf der Reise mit dem römischen Apokrisiar Pelagius zusammen, der sich auf der Rückfahrt von Gaza befand, wo er (541 oder 542) auf kaiserlichen Wunsch mit Ephräm, Hypatius und Petrus von Jerusalem eine Synode betreffs Untersuchung

---

[2] Loofs S. 281.

[3] Loofs S. 282. Über die Höhe der Steuern Edictum Just. XIII. Cf. Lingenthal in Memoires de l'Academie imperiale des sciences de Sanct Petersbourg VII. Serie, Tom. VI, Nr. 9, 1863.

[4] Loofs S. 284.

[5] Hefele S. 785. — Loofs S. 286. — Walch VII, S. 626.

der Schuld des alexandrinischen Patriarchen Paulus an dem Morde des Diakon Psojus gehalten hatte.[6]

Pelagius erfuhr von ihnen den Zweck ihrer Mission. Schon längst eifersüchtig auf das wachsende Ansehen Theodors und Domitians am Kaiserhofe sah er eine günstige Gelegenheit, gegen dieselben vorzugehen. Nach seiner Ankunft in Konstantinopel brachte er es mit Menas dahin, dass Justinian ein Verdammungsurteil über die von den palästinensischen Mönchen[7] vorgelegten Auszüge aus den Schriften des Origenes aussprach. In diesem Edikte behandelt der Kaiser, wohl im Anschlusse an die eingereichte Klageschrift, die Hauptirrtümer des Origenes. Er teilt sie ein in zwei Klassen: in solche, die keiner Widerlegung bedürfen, weil sie jeder als heidnisch, arianisch und manichäisch erkenne, und in solche, welche namentlich in Rücksicht auf die herrschenden christologischen Streitigkeiten eine Erwiderung erfordern. Zu den ersteren zählt er:[8]

1. Den Subordinatianismus. Origenes lehrt, der Vater sei grösser als der Sohn, der Sohn grösser als der hl. Geist und dieser wieder grösser als alle anderen Geister. Darum könne auch der Sohn den Vater nicht schauen, noch der hl. Geist den Sohn. Sohn und hl. Geist seien Geschöpfe und, wie wir zum Sohne in Beziehung stehen, so sei auch das Verhältnis zwischen ihm und dem Vater.

2. Die Lehre von der Beschränktheit der göttlichen Allmacht.

3. Die Lehre von der Ewigkeit der geschaffenen Welt.

4. Die Lehre, dass die Geister, welche gesündigt haben, zur Strafe in Körper gebannt worden seien, in den früheren Zustand aber zurückversetzt werden sollen, wenn sie alle sündhafte Lust und die Körper abgelegt haben.

5. Die Lehre von einer Mehrheit der Welten.

Für diese Irrlehren verdient Origenes nach Justinian das wiederholte Anathem. Man möge da nicht einwenden, Origenes

---

[6] Mansi IX, 706. — Liberat. brev. c. 23. — Evagr. IV, 37: Die von Evagr. genannten Eulogius, Konon, Cyriakus und Pankratius bildeten erst zehn Jahre später eine Gesandtschaft an Justinian. — Benzelius, syntagma diss. T. I, p. 629.

[7] Liberat. brev. c. 23. — Vict. Tun. l. c. — Baron. a. 537, Nr. 14. — Hefele S. 786. — Loofs S. 286. — Benzelius l. c. p. 628 ss.

[8] Migne, Patr. gr. 86, I, 947. 949.

könne nicht anathematisiert werden, weil er auch Richtiges lehre. Denn das, was in seinen Schriften orthodox sei, habe er von der hl. Kirche entlehnt und stamme nicht von ihm selbst.[9] Er sei im Heidentum erzogen und suche deshalb heidnische Lehren zu verbreiten. Die hl. Schrift habe er nur in der Absicht interpretiert, um seinen Lehren leichtere und weitere Verbreitung zu verschaffen.

Unter diejenigen Lehren, zu deren Widerlegung Justinian schreiten will, rechnet er: 1. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele und der Seele Christi. 2. Die Lehre, dass die Gestirne belebt seien. 3. Die Lehre, dass die Auferstehungsleiber rund sein werden und 4., dass die Strafen der verdammten Engel und Menschen keine ewigen seien, sondern Apokatastasis eintreten werde.

Zur Widerlegung der ersten These führt der Kaiser an: a) Die Worte der hl. Schrift „lasst uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse," deuten darauf hin, dass Gott den ganzen Menschen geschaffen hat mit Leib und Seele und nicht das eine ohne das andere. Wie könnte auch der Körper allein ein Bild und Gleichnis Gottes sein?[10] b) Wenn die Seelen präexistiert haben und zur Strafe für Verschulden in Körper gebannt wurden, damit sie hier gereinigt wieder ein neues Leben beginnen könnten, so muss ihnen die Möglichkeit, fernerhin noch zu sündigen genommen sein. Denn Verbrecher sperrt man deshalb in Kerker, bestraft sie und legt ihnen Fesseln an, um sie von weiteren Vergehen abzuhalten. Der menschliche Körper hält aber keineswegs die Seele von der Sünde ab, sondern reizt sie dazu und unterstützt sie. Daraus wird klar, dass die Seelen nicht zur Strafe für frühere Sünden in die Leiber verbannt wurden.[11] c) Der hl. Paulus schreibt: „Wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit ein jeder entgegennehme das, was er mit dem Leibe verdient hat, sei dies Gutes oder Schlechtes." Der Apostel sagt nicht „das, was er vor dem Leibe verdient hat." Wenn darum sich das Gericht bloss auf das bezieht, was der Mensch mit dem Leibe gethan hat, und auf frühere Vergehen keine Rücksicht nimmt, so folgt daraus, dass die Seelen nicht vor den Leibern existieren.[12] d) Dass die menschlichen Seelen

[9] l. c. 949 A. B. [10] l. c. 949 D, 951 D — 953 B.
[11] l. c. B. 965 A. ss. [12] l. c. 951 C.

mit Vernunft begabt sind, geben selbst die Origenisten zu. Nun sollen sie uns aber auch die Frage beantworten: was haben denn die Seelen, bevor sie in die Körper kamen, gethan und wo waren sie in die Weltordnung eingegliedert (ἐνποίᾳτάξει ὑπῆρχον)? Wenn die Seelen nicht wissen, wo sie früher waren und wie sie hieher kamen, so ist ihre Präexistenz eine Fabel. Sollte aber einer behaupten, die Seelen besässen erst nach ihrem Eintritt in die Leiber das Unterscheidungs- und Erkenntnisvermögen betreffs dessen, was sie thun, so würde damit der Leib höher gestellt als die Seele.[13] e) Die Fortbildungs- und Erziehungsfähigkeit der Seele ist ein weiterer Gegenbeweis der Präexistenzlehre. Da nämlich die Seele der Fortbildung fähig und bedürftig ist, von früher her aber nichts weiss, so war sie auch vorher nicht (εἰ δὲ οὐ προῄδει, οὐ προῆν)[14]. f) Gegen die Präexistenz spricht das Wort des Propheten Zacharias: „Gott hat gebildet den Geist des Menschen." Hätte die Seele präexistiert, so würde der Prophet gesagt haben, Gott hat die Seele dem Menschen eingegossen.[15] g) Einen schönen Beweis gegen die Theorie von der Verbannung der Seele in den Leib bietet die Betrachtung des Wesens und der Vorzüge der menschlichen Seele und des Menschen als Ganzen. Gott hat sie aus eigner Kraft in seiner Güte erschaffen, er hat den Menschen als sein Bild und Gleichnis aufgestellt und ihn göttlichen Hauches für würdig erachtet, er hat ihm nicht bloss eine vernünftige (νοερὰν καὶ λογικήν), sondern eine unsterbliche Seele gegeben und hat ihn bestellt zum Herrscher über die ganze Schöpfung. Alles übrige wurde durch das göttliche Wort „es werde" ins Dasein gerufen; den Menschen allein hat Gott nach der hl. Schrift mit den eigenen Händen gebildet. Er hat den Adam und die Eva gesegnet und gesagt, dass sie wachsen und sich mehren sollten, und hat ihnen das Paradies geschenkt. Als sie dann sein Gebot übertraten, entzog er ihnen seine Liebe nicht, sondern war mit Gnaden und Züchtigungen allzeit nahe. Nachdem die Krankheiten der Seele später schärfere Arzneien verlangten, da ward das eingeborene göttliche Wort, Einer d. i. eine Person der hl. Dreifaltigkeit Mensch, indem er Gott blieb und weder die göttliche Natur in die menschliche, noch die menschliche in die göttliche umgewandelt wurde, indem er blieb, was er war, und wurde, was er nicht war; und dieser, der ein und derselbe ist in zwei

[13] l. c. 951 C. D. [14] l. c. 951 D — 953 A. [15] l. c. 953 A. B.

Naturen und in ihnen unvermischt und ungetrennt erkannt wird und unsere Natur erhoben hat, übernahm Leiden und sogar den Tod zur Heilung der Seelen. Er gab den Menschen den Weg an und die Mittel, um ihr ewiges Glück zu erreichen. Sind nun solche Auszeichnungen Strafen für frühere Vergehen oder sind sie nicht das gerade Gegenteil?[16] Die Seele wurde nach der Lehre der Kirche zugleich mit dem Leibe erschaffen (τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι λέγει) und nicht früher und nicht später als dieser.[17]

Nachdem Justinian seine bisherigen Beweise durch Citate aus den Vätern Theophil von Alexandrien, Basilius, Cyrill von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Athanasius verstärkt hat,[18] geht er über zu dem Beweise, dass auch die Seele Christi nicht präexistiert habe, und zieht dann hieraus abermals eine Folgerung gegen die Präexistenz der menschlichen Seele.

Die Gegenbeweise, welche Justinian gegen die drei anderen origenistischen Sätze, von dem Belebtsein der Gestirne, der runden Gestalt der Leiber nach der Auferstehung und der Wiederherstellung aller Dinge führt, beschränken sich inhaltlich auf eine Zusammenstellung von Citaten aus verschiedenen Vätern[19] und verdienen deshalb nicht, hier eigens aufgeführt zu werden, ebensowenig die von ihm aufgestellten neun Anathematismen. Nur vier sollen ihres christologischen Interesses wegen Platz finden:[20]

1. Wer sagt oder meint, die Seele des Herrn habe präexistiert und sei mit dem göttlichen Logos vor der Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau geeinigt worden, der sei im Banne.

2. Wer sagt oder meint, zuerst sei der Leib unseres Herrn Jesus Christus im Schosse der hl. Jungfrau gebildet und später erst der göttliche Logos und die präexistierende Seele mit ihm verbunden worden, der sei im Banne.

3. Wer sagt oder meint, der Logos Gottes sei allen himmlischen Ordnungen ähnlich geworden, für die Cherubim sei er ein Cherub, für die Seraphim ein Seraph, kurz allen oberen Mächten ähnlich geworden, der sei im Banne.

4. Wer sagt oder meint, dass Christus der Herr in dem künftigen Zeitalter werde gekreuzigt werden für die Dämonen, wie er es wurde für die Menschen, der sei im Banne.

[16] l. c. 953 B — 959 B. [17] l. c. 959 B — 963 C. [18] l. c. 993 B. 965 A
[19] l. c. 969 A — 980 C. [20] l. c 989 A—C. — Hefele, S. 788 f.

Aus den angeführten Anathematismen erhellt, dass Justinian die bedenklichen Konsequenzen der origenistischen Schöpfungslehre in der Christologie erkannt hat und dass sein Vorgehen hauptsächlich diesen galt. Dass er in der eigentlichen Widerlegung des Origenismus sich weniger ausführlich auf diese Konsequenzen einlässt, ist kein Gegenbeweis für die letztere Ansicht. Denn es lagen damals schon justinianische Schriften über das Inkarnationsgeheimnis vor und war eine Wiederholung des dort Gesagten nicht geboten. Der Standpunkt des Kaisers in der ganzen Präexistenzfrage ist der rechtgläubige. Er verwirft die frühere Existenz der Seelen, gleichviel ob diese „als ein Volk in einer eigenen Stadt vor der Erschaffung der Leiber sich aufgehalten haben" oder als Lebensprinzip „von einem Körper zum anderen gewandert sein sollen." In der Frage nach der näheren Entstehungsart der Seele scheint er dem Kreatianismus den Vorzug gegeben zu haben.

Justinian sandte seine Abhandlung an den Patriarchen Menas mit der Aufforderung, eine Synode in Konstantinopel zu halten und das Anathem über Origenes und seine Irrlehren aussprechen zu lassen.[21] Menas kam der kaiserlichen Weisung sofort nach und liess fünfzehn Anathematismen gegen Origenes aufstellen, von denen zehn dem Edikte Justinians entnommen wurden.[22] Die Synodalbeschlüsse wurden zur Unterschrift an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, sowie an den Papst nach Rom gesandt. Theodor und Domitian unterwarfen sich scheinbar, nahmen die Sätze des Konzils an, wahrten sich auf solche Weise ihre Stellen und sicherten aufs neue ihren Einfluss bei Hof.

Die Origenisten spalteten sich kurz nach dem Konzil und nach dem Tode ihrers Führers Nonnus († 546) in zwei Parteien: in die Protoktisten, welche der präexistenten Seele göttliche Eigenschaften zuschrieben, und in die Isochristen, nach deren Ansicht alle Seelen Christus einst gleich werden sollten. Zu letzteren

[21] Liberat. brev. c. 23. — Hefele a. a. O. — Mansi IX, 487. — Giphanius l. c. — Hyacinthus, Hist. eccl. T. I. Augustae Vindel. 1738. p. 61. — Vincenzi (Der neueste Verteidiger des Origenes) l. c. c. 12. 13. — Garnier, Diss. ad Lib. c. 2. 5.

[22] Werner, Gesch. d. apolog. u. polem. Lit. 2. B. Schaffhausen 1863. S. 341. — Walch VII, S. 672 ff. — Hergenröther, Photius S. 165. — J. Schwane, Dogmengeschichte. I. B. Freib. 1892. S. 241, 359, 369 ff.

gehörte auch Theodor Askidas, dem es gelang, einen aus seiner Partei, Makarius, auf den erzbischöflichen Stuhl von Konstantinopel zu bringen. Doch setzte Justinian auf die Beschwerden der Orthodoxen hin den Makarius wieder ab und erhob an seine Stelle den Eustochius zum Patriarchen, der das kaiserliche Edikt gegen Origenes allenthalben unterschreiben liess, aber im Jahre 563 den bischöflichen Stuhl verlassen musste, um abermals dem Makarius den Platz zu räumen. Die Ruhe in Palästina trat wieder ein, nachdem Makarius mit vielen anderen den Origenismus abgeschworen hatte. Origenes blieb für alle Zeiten verurteilt.

10. Kapitel.

Justinian und der Dreikapitelstreit.

§ 19. Gegenstand und Veranlassung des Dreikapitelstreites.

Der wichtigste religiöse Kampf, den Justinian führte und in dem seine Stellung zur Orthodoxie, insbesondere zum chalcedonensischen Lehrbegriff am klarsten hervortrat, war der gegen die sogenannten drei Kapitel. Mit „drei Kapitel“ bezeichnete der Kaiser den Theodor von Mopsuestia nebst dessen Schriften, den sogenannten Brief des Ibas und die Schriften Theodorets.[1] Diese sollten mit dem Anathem belegt werden.

Theodor von Mopsuestia, das Haupt der syrischen Theologenschule, der intellektuelle Urheber des Nestorianismus und erster Vertreter der Lehre von der ἕνωσις σχετική, ἕνωσις κατ᾽ αὐθεντίαν zweier Naturen in Christus, war sowohl in Ephesus als in Chalcedon von dem Anathem verschont geblieben. Auch seine

---

1 Migne l. c. 1043 D: τὰ τρία κεφάλεια . . . . . τουτέστι Θεώδορον μετὰ τῶν οἰκείωνσυγγραμμάτων καὶ τὴν λεγομένην Ἴβα ἐπιστολὴν καὶ Θεοδωρίτου συγγράμματα. — Crakanthorp, Romes seer Overseene or treatise of the fift General Councell (Vigilius dormitans). London 1631. p. 4: . . . Theodorus of Mops. with his doctrines, the writings of Theodoret against Cyrill and that most impious epistle of Ibas . . — Hefele a. a. O. S. 800. — J. Punkes, Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit. München 1864. — Facundi Hermian. libri pro defens. trium cap. Migne, Patr. lat. 67, 527—852; vgl. hiezu Dobroklonskji, Die Schrift des Facundus v. Herm., histor. krit. Untersuchung. Moskau 1880. Theologische Literaturzeitung. 1880, Nr. 26, S. 633 ff.

Schriften, welche in syrischen, persischen und armenischen Übersetzungen verbreitet wurden, hatte noch kein Verdammungsurteil getroffen. Theodor war als Gelehrter in so hohem Ansehen gestanden, dass selbst Cyrill von Alexandrien, Proklus von Konstantinopel, Johannes von Antiochien und andere Bischöfe jener Zeit sich gegen ein geplantes Anathem aussprachen, dass Kaiser Theodosius II. gebot, von einem solchen abzustehen, und dass das Konzil von Chalcedon ihn als Herold der Wahrheit und Lehrer der Kirche bezeichnen liess.[2]

Ibas,[3] Priester und, von 435 an, Bischof zu Edessa, der in den nestorianischen Streitigkeiten gegen Cyrill und das Ephesinum aufgetreten war, später aber sich der Union zwischen den Alexandrinern und Antiochenern angeschlossen hatte, war schon zur Zeit, wo er den Bischofsstuhl besteigen sollte, wegen eines Briefes an den persischen Bischof Maris von Hardaschir[4] bei Theodosius II. angeklagt worden. Der Brief enthielt im ersten Teile neben der Leugnung der communicatio idiomatum Angriffe gegen Cyrill und seine zwölf Anathematismen, sowie gegen das Konzil von Ephesus, im zweiten Teile aber die Versicherung des Ibas, dass er an einen Herrn in zwei Naturen glaube und die Lehre festhalte, welche Grundlage und Bedingung der Einigung Cyrills mit den Orientalen gewesen sei. Obwohl Ibas von den Bischöfen Uranius von Himeria, Eustathius von Beyrut und Photius von Tyrus, denen der Kaiser die Untersuchung der Sache überwiesen hatte,[5] von dem Verdachte der Häresie freigesprochen worden war, hatte ihn die Räubersynode seines Bistums entsetzt. Eine Appellation an den Kaiser Marcian war an das vierte allgemeine Konzil von Chalcedon verwiesen worden, wo das frühere bischöfliche Urteil Bestätigung fand, nachdem Ibas ein ausdrückliches und namentliches Anathem über Nestorius und seine Lehre unterschrieben hatte. Ibas war dann bis zu seinem Tode (28. Okt. 457) im Frieden mit der Kirche geblieben.

---

[2] Mansi IX, 565, VII, 242—247. — Werner a. a. O. S. 271, 342. — Punkes S. 17. — Hefele S. 802 ff. — Noris de syn. V, c. 5. — H. Kihn, Theodor von Mops. und Junilius Afrik. Freiburg 1880. S. 37—43.

[3] Punkes S. 25. — Hefele S. 806.

[4] Mansi VII, 242—247, IX, 298—300.

[5] Walch a. a. O. VI S. 70. — Werner S. 271.

Theodoret, Bischof ven Cyrus, ein Schüler Theodors von Mopsuestia und persönlicher Freund des Nestorius, war als der gelehrteste Theologe der antiochenischen Schule gegen die zwölf Anathematismen Cyrills und die Ausdrücke „physische Einigung", „eine fleischgewordene Natur des göttlichen Logos" aufgetreten und hatte erklärt, eine hypostatische Union nicht annehmen zu können.[6] Die Weigerung, das Anathem über Nestorius auszusprechen, hatte ihm Exkommunikation und Exilierung eingebracht. Durch Vermittelung des Papstes Leo I. zurückgerufen und nach schriftlichem Anathem über Nestorius war er in der achten Sitzung des chalcedonensischen Konzils in Ehren und Würde wieder eingesetzt worden. Über seine Schriften hatte das Chalcedonense kein Urteil abgegeben.

Die nächste Veranlassung zum Dreikapitelstreite bot der Origenist Theodor Askidas.[7] Um den Kaiser von der weiteren Verfolgung der Origenisten abzubringen und um zugleich Rache zu üben an Pelagius und den Orthodoxen, suchte er ein neues Streitobjekt zwischen diese und die Monophysiten zu werfen. Er brachte Justinian die Überzeugung bei, alle Akephaler würden sofort das Konzil von Chalcedon annehmen, sobald die drei Kapitel mit dem Anathem belegt würden. Bei dem angelegentlichsten Streben, das Chalcedonense überall zum Durchbruch zu bringen und die letzten Häretiker im Reiche zur kirchlichen Einheit zurückzuführen, scheute Justinian vor keinem Mittel zurück, das nur irgendwelche Aussicht bot auf Erlangung allgemeinen Kirchenfriedens. Gerade beschäftigt mit der Abfassung einer Versöhnungsschrift für die Akephaler, ging er mit Aufgebung des eigenen Planes auf die Idee des Askidas ein und sprach in einem Edikte vom Jahre 544 das Anathem über die drei Kapitel aus.

Die entferntere Ursache liegt in dem alten Gegensatze zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule. Letztere stand bekanntlich durch ihre anthropologisch-praktische, realistische Richtung der mehr spekulativ-philoso-

[6] Punkes S. 21. — Hefele S. 804 ff. — Nirschl a. a. O. S. 181. — Werner S. 276. — Ehrhard a. a. O. S. 118, 130, 133, 134, 143; τὴν δὲ καθ' ὑποστασιν ἕνωσιν παντάπασιν ἀγνοοῦμεν, sagte Theodoret. A. Bertram, Theodoreti doctrina christologia. Hildesiae 1883. p. 1—19, 38, 43, 51, 61, 126, 138, 146.

[7] Evagr. IV, 37. — Liberat. brev. c. 24. — Facund. Herm. I, 2, IV, 4. — Natal. Alexand. l. c. 255 ss. — Noris l. c. c. 3. — Walch VIII, 153. — Loofs, Leont. v Byz. S. 308. — Harnack, Dogmengesch. S. 394.

phischen, idealistischen Schule zu Alexandria gegenüber.[8] So lange beide den Weg der Wahrheit innehielten, wirkten sie gegenseitig sich ergänzend zur Förderung der christlichen Wissenschaft. Als sie aber im übertriebenen Streben nach Freiheit der Forschung in das Gebiet des Temerären und der Häresie gelangten, als ein Schüler von Antiochia den Nestorianismus erzeugt und Alexandria den Monophysitismus geboren hatte, da begann die gegenseitige Anfeindung, die regelmässig stärker wurde, so oft gegen die Schüler der einen oder der anderen Richtung sich die Stimme der Konzilien erhoben hatte. In Ephesus unterlagen die Antiochener, in Chalcedon wurden die Alexandriner verurteilt. Der Hass sucht die Schwächen der Gegenpartei auf und, sind beide Parteien von einem höheren Dritten unterdrückt, dann spürt er nach, ob nicht einseitige Begünstigung vorliege; findet er solche, dann beutet er sie für sich aus. Nach dieser Art machten die Alexandriner einige Irrlehren von Theodor von Mopsuestia, Theodoret und Ibas für sich und gegen die Antiochener und das Konzil von Chalcedon geltend[9] und behaupteten, letzteres habe Häretiker und Häresieen approbiert.

Unter solchen Umständen erschien der Vorschlag des Theodor Askidas als praktisch. Es konnte erwartet werden, dass die Monophysiten sich beruhigten, wenn die drei Kapitel verdammt würden. Dadurch wird auch klar, dass der Rat des Theodor Askidas nicht aus Parteirücksichten des Augenblicks schnell geboren, sondern aus gegebenen Verhältnissen, aus geschichtlichen Thatsachen entnommen war.[10] Es war ein vorbereiteter, wohlüberlegter und diplomatischer Schachzug gegen die Antiorigenisten.

§ 20. Justinians wissenschaftliche Gründe gegen die drei Kapitel.

Der Kampf gegen die drei Kapitel gab dem Kaiser Justinian wieder erwünschte Gelegenheit zu literarischer Thätigkeit. Die Jahre von 544 – 553 zählen in dieser Hinsicht zu den fruchtbarsten in seiner ganzen Lebenszeit. Das Edikt von 544, das

[8] Kihn a. a. O. S. 6, 7; vgl. auch Kihn, Die antiochen. Schule. Eichstätt 1866.

[9] Vgl. hiezu Loofs, Leont. v. Byz. S. 267, 307. — Rügamer a. a. O. S. 65, 66.

[10] Loofs a. a. O. S. 308.

uns in seinem Wortlaute nicht mehr erhalten ist, dessen Inhalt aber aus einer Entgegnung des Facundus von Hermiane[11] sowie aus einem Briefe des afrikanischen Bischofes Pontianus[12] an Justinian ersichtlich ist, hatte noch drei theologische Schriften im Gefolge, eine Verteidigungsschrift gegen die Angriffe seitens der Freunde der drei Kapitel,[13] eine eingehende Darlegung der Häresie derselben[14] und einen Brief über den gleichen Gegenstand an das fünfte allgemeine Konzil.[15] Wir versuchen im Folgenden deren Inhalt in Kürze darzuthun.

„Theodor von Mopsuestia ist Nestorianer. Er lehrt eine Verschiedenheit der Person im Logos und in Christus. Letzterer ist nach ihm als reiner Mensch im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes getauft worden und hat durch die Taufe die Gnade des hl. Geistes empfangen und die Gnade der Annahme an Sohnes statt. Die Einigung des göttlichen Logos mit dem aus Maria geborenen Christus ist analog der Einheit von Mann und Frau, von der der Apostel sagt, dass zwei in einem Fleische seien.[16] Zwischen uns Menschen und Christus besteht kein Unterschied,[17] wohl aber unterscheiden sich das göttliche Wort und der aufgenommene Mensch;[18] der eine ist vaterlos, der andere ohne Mutter.[19] Nach Theodor ist unmöglich, dass der, welcher göttlicher Logos, Gott aus Gott und gleichen Wesens mit dem Vater ist, Mensch geworden und aus der Jungfrau geboren worden ist. Denn das Fleisch könne niemals gleichwesentlich mit dem Vater sein.[20] Aus Maria sei nur der erzeugt, der aus ihrer Natur durch die Kraft des hl. Geistes gebildet worden sei, der Sprosse aus dem Stamme Davids. Von Nestorius unterscheidet sich Theodor bloss dadurch, dass er lehrt, der göttliche Logos habe in dem Sohne Mariens gewohnt (ἐνοῦν), während er nach jenem mit dem aus Maria Geborenen geeint war (συνοῦν).[21] Theodors Christologie steht im Widerspruche mit dem Chalcedonense[22] und hat ihren Grund in der Verwechselung der Begriffe Person und Natur.[23] Wenn einige behaupten, Cyrill

[11] Migne, Patr. lat. 67, 527—852. [12] Migne l. c. 995. — Mansi IX, 45.
[13] Migne, Patr. gr. 86, I, 1041—1095. [14] l. c. 993—1035.
[15] l. c. 1035—1041.
[16] Migne l. c. 997 C, 1041 AB, 1077 C, 1049 AB, 1051 BC, 1055 BC 1057 A—D. [17] l. c. 1051 BC. [18] l. c. 1063 AC.
[19] l. c. 1031 B, 1053 BC, 1057 AB, 1059 B. [20] l. c. 1057 D.
[21] l. c. 1065 A. [22] l. c. 1081 AB. [23] l. c. 1071 BC.

habe den Theodor gelobt, so ist dies unwahr;[24] ebenso steht es mit der Behauptung, Gregor von Nazianz und Johannes von Konstantinopel hätten mit ihm korrespondiert[25] und die Lektüre seiner Schriften sei von der Kirche gestattet worden.[26] Theodor verdient als Häresiarch das Anathem.[27] Darum hat auch ehedem Johannes von Antiochien eine Synode gegen ihn veranstaltet[28] und hat ihn Rabulas von Edessa verworfen."[29]

Gegen den Einwand, man könne einen, der in der Kirchengemeinschaft gestorben sei, nicht mehr anathematisieren,[30] erwidert der Kaiser, dass man nur von denjenigen sagen könne, sie seien im Frieden mit der Kirche aus dem Leben geschieden, welche den gemeinsamen, von der katholischen Kirche gelehrten Glauben bis zu ihrem Lebensende unverfälscht bewahrt haben. Das aber könne niemand von Theodor behaupten. Er sei vielmehr bis zum Tode im Irrtum verharrt und sei deswegen schon sehr bald aus den Kirchenbüchern von Mopsuestia gestrichen worden.[31] Überdies sei es Jahrhunderte alte Praxis der Kirche, jeden Häretiker, der bis zu seinem Tode im Irrtume verblieben sei, auch nach seinem Abscheiden mit ewigem Anathem zu belegen. So sei dies geschehen bei Valentin, Basilides, Marcion, Cerinth, Eunomius, Manichäus und Bonosus. Ja, selbst Judas könne als Beweis dienen. Trotzdem er am Abendmahle teilgenommen und seine böse That bis zum Tode verheimlicht hätte, sei er später aus der Zahl der Apostel ausgeschieden worden.[32] Wenn andere einwendeten, man möge wohl die Schriften Theodors verwerfen, über seine Person aber könne man nicht mehr zu Gerichte sitzen, so sei zu entgegnen, dass die hl. Schrift ausdrücklich lehre,[33] der Gottlose sei Gott in gleicher Weise verhasst wie seine Schlechtigkeit, und die That müsse an und mit dem Thäter bestraft werden. Die Erlaubtheit des Anathems über Theodor ergibt sich nach Justinian auch aus dem Begriffe des Anathems. Dasselbe sei ja nichts anderes als eine Trennung von Gott.[34] Christus sage selber, dass diejenigen, welche nicht in der Wahr-

---

[24] l. c. 1029 D. [25] l. c. 1031 B—D. [26] l. c. 1035 B.
[27] l. c. 1093 B. [28] l. c. 1033 A. [29] l. c. 1075 B.
[30] l. c. 1027 A—C, 1033 A—D, 1091 A, 1093 B. [31] l. c. 1027 B.
[32] l. c. 1027 A—D, 1039 A B. [33] Sap. 14, 9.
[34] Τὸ γὰρ ἀνάθεμα οὐδὲν ἕτερον σημαίνει ἢ τὸν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ χωρισμόν, ὡς ἐν τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ διαθήκῃ τὸ περὶ τοῦ ἀναθέματος κρῖμα δηλοῖ l. c. 1025 C.

heit lebten, getrennt werden sollten von der Kirche. Denn er habe zu den Juden gesprochen: „Jeglicher, der Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde; der Knecht aber bleibt nicht ewig in dem Hause, sondern nur der Sohn.“[35] Was Christus hier Haus nenne, sei nichts anderes als die hl. Kirche Gottes.[36]

Theodor verdiene deshalb das Anathem sowie alle seine Anhänger und Verteidiger.[37]

Über den Ibasbrief schreibt Justinian: derselbe müsse anathematisiert werden. Denn er enthalte die Lehre des Nestorius[38] und widerspreche dem Konzil von Chalcedon,[39] verwerfe das Ephesinum und die zwölf Anathematismen Cyrills und sei den Vätern Cölestin sowie Leo entgegen.[40] Er spreche z. B. zwar von zwei Naturen, einer Kraft und einer Person, wisse aber niemand, dem er die zwei Naturen und die eine Person zuweisen könne, da er leugne, dass der göttliche Logos Mensch geworden sei, und behaupte, zwei Personen hätten sich moralisch geeinigt. Der Verfasser des Briefes gebrauche das Wort Person gleichbedeutend mit Natur. Wenn er auch das Wort Natur anwende, so sei dies kein Gegenbeweis von dem Gesagten. Denn die Häretiker benützten öfters, um die weniger Gebildeten zu täuschen, Ausdrücke und Redensarten, welche sich sonst nur bei den Orthodoxen fänden. Ein und dasselbe Wort könne eben verschiedenen Sinn haben, je nachdem es von Vätern oder von Häretikern ausgesprochen werde. So habe Nestorius den Ausdruck „zwei Naturen und eine Person“ ganz anders erklärt als Cölestin und Cyrill.[41] Justinian wendet sich auch gegen den Einwand, der Brief sei vom Konzil zu Chalcedon angenommen worden. Die Unrichtigkeit dieser Einrede beweise die Geschichte des Briefes und seines Verfassers. Ibas habe in Tyrus vor Eustathius und Photius geleugnet, der Autor dieses Briefes zu sein oder auch nur im Sinne desselben zu denken. Als er in Chalcedon die Autorschaft abermals in Abrede stellte, habe das Konzil verlangt, dass er erkläre, den Inhalt des Briefes zu verwerfen, den Nestorius und dessen Lehre zu verdammen, das Konzil von Ephesus annehmen und sich dem hl. Cyrill als Vater und Lehrer anschliessen zu wollen. Wenn nun das Konzil ein solches Ver-

[35] Joan. 8, 34. 35. [36] I. Tim. 3, 15. [37] l. c. 1017 A—C.
[38] l. c. 1049 CD, 1051 B, 1057 A — 1071 D, 1077 BC.
[39] l. c. 1081 AB. [40] l. c. 1083 A. [41] l. c. 1021 C — 1023 A.

langen gestellt habe, wie könne man da von einer Approbation des Briefes reden?[42] Wenn behauptet werde, der zweite Teil des Briefes sei orthodox, so sei dies widerlegt durch den Satz am Schlusse desselben, man müsse glauben an den Tempel und den, der im Tempel gewohnt habe.[43] Wenn ferner zur Verteidigung des gottlosen Briefes vorgebracht werde, dass er gegen Apollinarius kämpfe und unantastbar sei, weil er in den authentischen Konzilsakten Aufnahme gefunden habe, so sei da bezüglich des ersten Punktes zu erwidern, dass der Brief thatsächlich nicht sowohl gegen Apollinarius, als vielmehr gegen Cyrill polemisiere[44] und dem letzteren vorwerfe, er habe das Konzil von Ephesus beeinflusst,[45] seine Anathematismen seien häretisch,[46] er habe zuerst Monophysitismus vorgetragen[47] und sich erst später zur Orthodoxie bekehrt.[48] Übrigens, wenn auch der Ibasbrief sich gegen Apollinarius richten würde, so läge darin noch kein Beweis, dass sein Inhalt dem wahren Glauben entspreche.

In Bezug auf den zweiten Punkt sei zu sagen, dass sich der Brief in Wirklichkeit nicht in den von den Bischöfen unterschriebenen Konzilsakten, sondern nur in einigen Privatsammlungen vorfinde. Indes wäre auch hier das Gegenteil kein Argument für die Orthodoxie und Unverletzlichkeit desselben. Denn dann dürfte man auch gegen viele Sätze von Nestorius und Eutyches nichts sagen, die zum besseren Verständnis der Verhandlungen in die Aktensammlungen der Konzilien aufgenommen worden seien. Ausserdem werde in den Synoden manches Falsche aus Opposition oder aus Unwissenheit behauptet, ohne dass jemand auf solche Aussprüche achte. In einem Konzile habe aber nur das Geltung, was mit allgemeiner Zustimmung aufgestellt werde. Wollte man auf unrichtige Nebenbemerkungen achten, so müsste sich jedes Konzil von selbst aufheben.[49]

---

[42] l. c. 1017 B, 1019 C — 1021 A, 1025 A, 1039 C, 1041 CD, 1083 A—D, 1085 A, 1087 D, 1089 A.

[43] l. c. 1021 D. [44] l. c. 1045 BD, 1055 BD. [45] l. c. 1071 D. 1073 D.

[46] l. c. 1055 A—D, 1073 D, 1075 D. [47] l. c. 1055 B C.

[48] l. c. 1075 B, 1077 B.

[49] l. c. 1023 C: Πλὴν κἀκείνῳ δεῖ προσέχειν τοὺς τὴν ἀλήθειαν ἐρευνῶντας· ὅτι πολλάκις τινὰ ἐν ταῖς συνόδοις παρά τινων ἐν αὐταῖς εὑρισκομένων λέγεται ἢ κατ' ἐναντίωσιν ἢ κατ' ἄγνοιαν, οὐδεὶς δὲ προσέχει τοῖς κατὰ μέρος παρά τινων λεγομένοις, ἀλλὰ μόνοις τοῖς κατὰ κοινὴν συναίνεσιν παρὰ πάντων ὁριζομένοις.

Weiterhin sei falsch den Ibas für einen Lehrer und Vater der Kirche zu halten. Er sei stets nur angesehen worden als einer, der seinen schlechten Sinn geändert, die Irrlehre verworfen und die chalcedonensischen Definitionen angenommen habe. Es sei zwar Sitte in der katholischen Kirche, alle Häretiker, die ihren Irrtum ablegen und zum wahren Glauben zurückkehren, in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, niemals aber seien solche den Kirchenlehrern oder Vätern beigezählt worden. So sei auch Ibas nach seiner Bekehrung wie die anderen orientalischen Bischöfe vom apostolischen Stuhle zu Rom und vom hl. Cyrill und infolgedessen von der hl. göttlichen Kirche wieder recipiert, nirgendswo aber als Vater erklärt worden.[50]

Gegen Theodorets Schriften, aus denen Justinian viele Citate anführt, werden dieselben Vorwürfe erhoben wie gegen Theodor von Mopsuestia und gegen den Brief des Ibas. Theodoret habe den Nestorius in Schutz genommen, über dogmatische Neuerungen, die durch Cyrills Anathematismen und das Konzil von Chalcedon verursacht worden seien, geklagt und gegen das Ephesinum und Cyrill geschrieben. Er sei ein Vertreter der Irrlehre von der moralischen Einigung zweier Personen in Christus und leugne die Gottesmutterschaft Marias. Ihn als Kirchenvater zu verehren, gehe ebensowenig an, wie bei Ibas. Er sei nur ein Bekehrter und habe ehedem häretisch geschrieben. Darum verdienen seine Schriften des Anathem.[51]

§ 21. Justinian und der Verlauf des Dreikapitelstreites.

Justinian sandte das Edikt vom Jahre 544 zunächst an Menas und später an die übrigen orientalischen und occidenta-

---

Εἰ γὰρ κατ'ἐκείνους βουληθείη τις προσέχειν ταῖς τοιαύταις ἐναντιώσεσιν, ἑκάστη σύνοδος εὑρίσκεται ἑαυτὴν ἀνατρέπουσα. cf. 1087 A B.

[50] l. c. 1087 B C: Ὅθεν καὶ Ἴβας καὶ Θεοδώριτος οὐχ ὡς διδάσκαλοι καὶ πατέρες, ἀλλ' ὡς μετανοοῦντες καὶ ἀναθεματίζοντες τὴν κακοδοξίαν, ὑπὲρ ἧς κατηγορήθησαν, καὶ δεξάμενοι τὸν ὅρον τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, καὶ ὑπογράψαντες ἐν αὐτῷ ἐδέχθησαν. Ἐπειδὴ ἔθος ἐστὶν ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἅπαντας τοὺς αἱρετικοὺς τῆς οἰκείας πλάνης ἀναχωροῦντας καὶ πρὸς τὴν ὀρθόδοξον ἐπανιόντας πίστιν, δεχθῆναι εἰς κοινωνίαν, οὐ μὴν ὡς διδασκάλους τοῖς πατράσι συναριθμεῖσθαι. Ὅθεν καὶ τοὺς ἄλλους ἀνατολικοὺς ἐπισκόπους . . . . ἐδέξατο ὁ κατὰ Ῥώμην ἀποστολικὸς θρόνος, καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία δέχεται αὐτούς. [51] l. c. 1017 D, 1087 B—D.

lischen Bischöfe zur Unterschrift. Menas weigerte sich anfänglich, das Anathem über die drei Kapitel zu unterzeichnen, und liess sich erst durch das Versprechen dazu bewegen, dass ihm, falls der Papst nicht unterschreibe, seine Unterschrift zurückgestellt werde. Ephräm von Antiochien,[52] Zoilus von Alexandrien und die meisten übrigen Bischöfe des Orients unterzeichneten. Im Gegensatze zu ihnen verweigerten die lateinischen Bischöfe fast alle die Unterschrift. Der päpstliche Apokrisiar Stephanus, Dacius von Mailand und einige afrikanische Bischöfe, die kirchlicher Geschäfte halber zu der Zeit in Konstantinopel sich aufhielten, brachen sofort die kirchliche Gemeinschaft mit Menas ab. Facundus von Hermiane verfasste die schon genannte Verteidigungsschrift und Pontianus[53] legte dem Kaiser verschiedene Bedenken vor, so, dass die verworfenen Schriften des Ibas und Theodoret in Afrika allzu wenig bekannt seien, dass das Anathem über Verstorbene wegen des schwierigen Nachweises der pertinacia[54] nicht ratsam sei, dass die ganze Angelegenheit nur geringe Hoffnung auf Versöhnung der Monophysiten biete, dafür aber neuen religiösen Kämpfen den Weg bahne. Der Diakon Ferrandus sah in dem Vorgehen des Kaisers einen Angriff auf das Chalcedonense. Der vielseitige Widerspruch, dem das Edikt Justinians begegnete, lässt sich erklären aus kirchenrechtlich-dogmatischen Gründen, aus zu engherziger Auffassung der chalcedonensischen Beschlüsse, aus der weit verbreiteten Ansicht, das Konzil habe den Brief des Ibas stillschweigend approbiert, und aus der Unkenntnis der in Frage kommenden Schriften.

Justinian liess sich durch den Widerstand von verschiedenen Seiten nicht abschrecken. Er suchte zunächst den Papst auf seine Seite zu bringen. Vigilius leistete einer kaiserlichen Einladung nach Konstantinopel Folge und kam am 25. Januar 547 in der Hauptstadt an.[55] Bei seiner Abfahrt von Italien und auf der Reise über Sicilien, Hellas und Illyrikum war ihm von dem Klerus die dringendste Bitte nahe gelegt worden, ja niemals zur

---

[52] Liberat. brev. c. 24.

[53] Vincenzi l. c. c. 15—17.

[54] Mansi IX, 45. — Werner S. 344. — Hergenröther, Kgsch. S. 495. — Hefele S. 814. — Crakanthorp l. c. p. 14, 47, 58—91, 107 ss.

[55] Lib. pontif. p. 297. — Proc. bell. Goth. III, 15. — Mansi IX, 152. — Facund. IV, 3. — Vincenzi p. 5. — Niceph. Call. XVII, 26.

Verwerfung der drei Kapitel seine Zustimmung zu geben. Der Papst zeigte zwar guten Willen, aber es gebrach ihm an Starkmut und Festigkeit. Bei der ersten Unterhandlung mit dem Kaiser erklärte er sich gegen die Absicht desselben und verkündete die Exkommunikation des Menas und sämtlicher Bischöfe, welche das Edikt unterschrieben hatten. Als aber der Kaiser mit gewaltthätigem Vorgehen drohte und Menas den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern strich, gab er, wie er selbst sagt, „dem unwiderstehlichen Befehle Justinians nach und verdammte den Theodor, den Brief des Ibas und die häretischen Schriften Theodorets.“[56] Am 29. Juni 547 fand die Wiederversöhnung mit Menas statt. Darauf hielt Vigilius mit etwa siebenzig Bischöfen, die zufällig in Konstantinopel weilten, drei Konferenzen ab und erbat sich deren schriftliches Votum über die drei Kapitel. Das Resultat dieser Abstimmung teilte er am 11. April des folgenden Jahres im sogenannten Judikatum dem Patriarchen Menas mit:[57] unter Wahrung des Ansehens des vierten Konzils sollten die Kapitel anathematisiert werden. Die Kunde von dem päpstlichen Schreiben erregte im Abendlande einen Sturm von Anklagen und Verleumdungen. Vigilius sah sich gezwungen, in verschiedenen Schreiben, so z. B. in Briefen an den skythischen Bischof Valentinian,[58] an Aurelian von Arles,[59] an die Diakonen Sebastian und Rustikus[60] und später in einer an die ganze Christenheit gerichteten Encyklika[61] sein Verhalten zu rechtfertigen. Da die Aufregung sich trotzdem nicht legte, zogen Papst und Kaiser das Judikatum zurück und verwiesen die Sache an ein allgemeines Konzil.

Die Vorbereitungen zu einem solchen begann Justinian mit der Anordnung einer Synode in Mopsuestia. Auf dieser sollte festgestellt werden, ob und seit welcher Zeit der Name Theodors sich nicht mehr in den Diptychen vorfinde. Die Synode, welche

[56] Mansi IX, 153, 351 ss. — Hefele S. 818, 889.

[57] Das Judikatum ist nur in Bruchstücken enthalten. — Mansi IX, 181. 125—128.

[58] Mansi IX, 49, 359—361. [59] l. c. 49, 361—363.

[60] l. c. 49, 50, 351—359. — Bar. a. 550.

[61] l. c. 50 ss. p. 59: pro scandalo refrenando condescendentes quorumdam animis, quos aliqua dispensatione credimus temperandos . . . quaedam pro tempore medicinaliter existimavimus ordinanda. — Walch VIII, 331 ff. — Hefele S. 826.

Kosmos von Mopsuestia und Johannes von Justinianopolis abhielten, antwortete in zwei Schreiben, an den Kaiser und an den Papst, dass der Name Theodor längst gestrichen und an seine Stelle Cyrill eingesetzt sei.[62]

Die Berufung des ökumenischen Konzils übernahm Justinian. Als Versammlungsort bestimmte er Konstantinopel. Während die Orientalen zahlreich erschienen, schenkten die Bischöfe des Westens der Einladung wenig Beachtung, hielten aber dafür desto mehr kleinere Synoden in Illyrien[63] und Afrika[64] ab, in denen sie sich für die drei Kapitel aussprachen. Nur Reparatus von Karthago, Firmus, Primas von Numidien, Primasius und Verecundus aus der byzazenischen Provinz reisten aus dem Westen nach der Kaiserstadt. Justinian hatte sich eine stärkere Beteiligung des Occidents versprochen, zumal er die illyrischen Bistümer bisher in verschiedener Weise, z. B. durch Kirchenbauten und Geldspenden, begünstigt hatte und den afrikanischen Bischöfen in ihrem Exil durch den Vandalenkrieg zu Hilfe gekommen war. Das Ausbleiben derselben beantwortete er mit einem neuen Religionsedikt, in dem er sich durch ein klares Glaubensbekenntnis von jedem häretischen Verdachte zu reinigen suchte, die Irrlehren des Nestorius, Theodor, Ibas und Theodoret in dreizehn Anathematismen verwarf und mehrere Einwände, die zu gunsten der drei Kapitel erhoben worden waren, widerlegte.[65] Viele orientalischen Bischöfe nahmen das Edikt an. Der Papst und der afrikanische Episkopat machten gegen dasselbe geltend, dass der Kaiser sein Wort gebrochen habe, da bei Zurückziehung des Judikatum jede weitere Disputation und Agitation in Sachen der drei Kapitel bis zur Zusammenkunft eines allgemeinen Konzils untersagt worden war. Justinian strafte die Hauptbeschwerdeführer, den Primasius und Reparatus, mit dem Exil.[66] Vigilius, welcher in einer Konferenz griechischer und lateinischer Bischöfe im Placidiapalaste die Reception des kaiserlichen Schreibens unter Strafe der Exkommunikation verboten und diese Strafe zuerst über Theodor Askidas

---

[62] Mansi IX, 287—290, 149. — Evagr. IV, 38. — Bar. a. 550, Nr. 37.

[63] Mansi IX, 147. — Bar. a. 549, Nr. 7. — Noris l. c. c. 4. — Niceph. Call. XVII, 27.

[64] Mansi l. c. — Bar. a. 550 Nr. 6. — Hefele S. 831.

[65] Migne, Patr. gr. 86, I, 993—1041. — Mansi IX, 537—582.

[66] Proc., Bell. Vand. II, 25. 26. — Bar. a. 545, Nr. 21.

verhängt hatte, fürchtete für seine Freiheit und flüchtete sich in die Peterskirche zu Konstantinopel.[67] Daselbst sprach er auch über Menas zum zweiten Male den Bann aus (14. Aug. 551.)[68] Tags darauf erschien in dieser Kirche kaiserliches Militär, um Vigilius in seinen Palast gewaltsam zurückzubringen. Der Unwille des Volkes vereitelte den Versuch, ihn wegzuführen. Der Kaiser versprach darauf dem Papste unter einem Eide persönliche Sicherheit, worauf dieser in seine frühere Wohnung zurückkehrte, von da aber am 23. Dez. über den Bosporus nach Chalcedon entfloh. Eine Encyklika verkündete am 2. Februar des folgenden Jahres von hier aus der Christenheit das bisher Geschehene und bat um Unterstützung und Gebet. Nach Gewährung sicheren Geleites von seiten Justinians und nachdem Menas und Theodor Askidas auf kaiserliche Veranlassung hin den Papst um Verzeihung gebeten, ihr Festhalten an den vier allgemeinen Konzilien versichert und in die Herausgabe aller die drei Kapitel betreffenden Schriftstücke eingewilligt hatten, kehrte er nach der Hauptstadt zurück.

Bald darnach starb Menas. Der Priester Eutychius wurde an seiner statt zum Patriarchen erhoben. Dieser unterbreitete am 6. Januar 553 dem Papste ein schriftliches Glaubensbekenntnis mit der Bitte um Berufung eines neuen Konzils.[69] Apollinaris von Alexandrien, Domnus von Antiochien und Elias von Thessalonich schlossen sich der Bitte des Eutychius an. Der Papst begann nun abermals Verhandlungen mit dem Kaiser über Berufung einer ökumenischen Synode, geriet aber schon wegen des Ortes derselben und der Zahl der Einzuladenden mit ihm in Streit. Vigilius wollte die Synode in Italien oder Sicilien abgehalten wissen, Justinian war für Konstantinopel oder eine andere Stadt im Orient; jener wünschte, dass gleichviele occidentalische und orientalische Bischöfe eingeladen würden, dieser wollte, dass aus jedem Patriarchate eine bestimmte Anzahl berufen werde. Nach längeren erfolglosen Unterhandlungen berief der Kaiser das Konzil nach eigenem Gutdünken und liess es am 5. Mai 553 eröffnen.

---

[67] Mansi IX, 60, 61. — Hefele S. 844. — Rohrbacher-Rump IX, 229. — Bar. a. 551 Nr. 3. -- Hergenröther, Photius S. 169.

[68] Mansi IX, 50.

[69] Migne, Patr. gr. 86, II, 2401 ss. — Jaffé l. c. p. 123. — Mansi IX, 63, 186. — Bar. a. 553, Nr. 8.

Da Vigilius nicht erschienen war, übernahm Eutychius den Vorsitz.[70] Die zahlreichen Sitzungen,[71] von deren näherer Besprechung hier abgesehen werden muss, begannen mit der Verlesung eines kaiserlichen Schreibens[72] an das Konzil, welches als Zweck desselben die Verdammung der drei Kapitel angibt, über die Verhandlungen mit Vigilius Bericht erstattet und die Wahrung der Autorität der früheren Synoden versichert. In der achten und letzten Sitzung wurden denn auch in 14 Anathematismen, welche mit den im kaiserlichen Edikte enthaltenen fast wörtlich übereinstimmen, die drei Kapitel anathematisiert. Vigilius war nach der ersten Sitzung vom Kaiser aufgefordert worden, binnen zwanzig Tagen sein Votum schriftlich abzugeben, worauf er am 14. Mai das sogenannte Konstitutum erliess. In diesem waren die christologischen Irrlehren Theodors von Mopsuestia verworfen, gegen das Anathem über seine Person aber Verwahrung eingelegt.

Indes änderte er wenige Monate später seine Ansicht, gab den Beschlüssen des fünften Konzils seine Zustimmung und gab diese Bestätigung in einer Konstitution vom 23. Februar 554 öffentlich bekannt.[73] Im Sommer darauf starb er auf der Rückreise nach Rom in Syrakus. Sein Nachfolger Pelagius I. (555—560), der sich bereits als Diakon und päpstlicher Apokrisiar gegen die drei Kapitel erklärt hatte, wiederholte sein früheres Urteil. Trotz päpstlicher Bestätigung weigerten sich die einzelnen Bischöfe von Afrika und viele von Italien, Gallien und Spanien, die drei Kapitel zu anathematisieren, und unterliessen nicht, ähnlich wie vor dem Konzil, dem Kaiser Häresie und Freundschaft mit den Monophysiten vorzuwerfen.

Über das Verhalten Justinians im Dreikapitelstreite gehen die Urteile weit auseinander. Die lateinischen Kirchenschriftsteller seiner Zeit, Liberatus, Facundus, Dacius und andere gehen strenge mit ihm ins Gericht. Gregor der Grosse und das sechste

[70] Hefele S. 854. — Mansi IX, 178 ss. — Werner S. 355. — Benzelius l. c. p. 623. — Evagr. IV, 38. — Crakanthorp p. 4, 14.

[71] Mansi l. c. — Hefele S. 863 ff. — Hergenröther, Kgsch. S. 501 ff. — Punkes a. a. O. S. 106 ff.

[72] Mansi IX, 178—184. — Punkes S. 106. — Hefele S. 863.

[73] Hergenröther, Kgsch. S. 504. — Hefele S. 911. — Le Beau l. c. X, 504 ss. — Hergenröther, Photius S. 172. — Walch VIII, 321. — Punkes S. 129 ff. — Jaffé l. c. p. 125.

Konzil sprechen nur rühmend von ihm. In der Diskussion über ihn im 16., 17. und 18. Jahrhundert traten Baronius, Thomassin Natalis Alexander mit Beschuldigungen wegen Anmassung und Gewaltthätigkeit auf, während Noris, Crakanthorp, Rivius, Eichel und andere den Eingriff in rein kirchliche Verhältnisse zu entschuldigen suchten. Den letzteren schloss sich in neuerer Zeit Vincenzi an und eifert gegen das ungünstige Urteil, welches katholische Kirchenhistoriker unserer Tage gegen Justinian fällen. Es ist gewiss vergebliches Bemühen den Kaiser von Überschreitung seiner Rechtssphäre, von Einmischung in rein kirchliche Dinge, von Anmassung geistlicher Jurisdiktion und von Gewaltthätigkeit gegen Papst und Bischöfe frei sprechen zu wollen. Andererseits muss indes auch zugegeben werden, dass die schwierigen religiösen Verhältnisse seiner streitsüchtigen Zeit, die vielen Unruhen innerhalb der Kirche bei seinem ernsten Streben nach einheitlicher Staatsreligion und nach einer römischen Staatskirche die Übergriffe etwas zu entschuldigen vermögen. Überdies hätte ein mehr selbstbewusstes und konsequentes Auftreten des Vigilius den Kaiser abhalten müssen, die Rolle eines „obersten Bischofes“ zu spielen, und Justinian selbst wäre ausserdem ohne die Hilfe der schmeichlerischen Hofbischöfe wohl nicht so weit gegangen. Für die occidentalischen Bischöfe wäre es im Interesse des kirchlichen Friedens gewiss geratener gewesen, die Dreikapitelfrage eingehend zu studieren und sich zur sachlichen Diskussion beim Konzil einzufinden, als in ihren Diözesen und von diesen aus Schmähreden zu schreiben und zu halten.

In dogmatischer Beziehung können gegen die Orthodoxie Justinians, die uns hier ebenfalls berührt, berechtigte Anschuldigungen nicht erhoben werden. Durch die Verwerfung der drei Kapitel hat er die kirchliche Lehre nicht im mindesten angegriffen, wenn er auch das kirchliche, beziehungsweise päpstliche Recht durch die Art seines Vorgehens verletzt hat. Die drei Kapitel konnten mit dem Anathem belegt werden, mussten es aber nicht, und im Interesse des kirchlichen Friedens wären des Kaisers Bemühungen in dieser Hinsicht besser unterblieben. Denn seinen Zweck erreichte er nicht, die Monophysiten hat er hiemit nicht gewonnen und „die dogmatische Formel für das Weltreich hat er nicht finden können.“[74] Der Dreikapitelstreit war

[74] Harnack, Dogmengesch. S. 399.

ein Schlag gegen Antiochien und die antiochenischen Irrlehren und eine Erhebung der Cyrillischen Christologie, die ihren ersten Triumph in Chalcedon gefeiert hatte. Wenn Harnack und Loofs zugeben, dass Cyrills Lehre nicht von der Dogmatik der alten Kirche abwich, dann gestehen wir gerne, dass, wie sie sagen, „Justinian dem wiedergeeinten Reiche eine cyrillisch-chalcedonensische Orthodoxie aufgenötigt und dadurch sie zur Herrschaft gebracht hat, auch für die Zukunft.“[75] Wir geben aber Harnack nicht Recht, wenn er sagt, es habe sich im Dreikapitelstreite darum gehandelt, „festzustellen, wie die chalcedonensische Synode über Dinge gedacht habe, die sie nicht besprochen hatte, und der Kaiser habe vorgeschrieben, wie sie gedacht habe; man habe Unterscheidungen machen sollen, was die ganze Synode und was nur einzelne Teilnehmer derselben gebilligt hätten ..... und es liege auf der Hand, dass dies alles nur den Monophysiten habe zu gute kommen sollen.“[76] Harnack geht hier von der Ansicht aus, Cyrill müsse Monophysit gewesen sein. Diese Ansicht mag den Wunsch zum Vater haben; als Grundlage für geschichtliche Reflexionen, die nur Thatsachen unter sich dulden, taugt sie nicht. Nicht darum handelte es sich, wie man in Chalcedon über Dinge gedacht hat, die daselbst nicht besprochen worden waren, sondern die Frage war: Wie hat man über eine Sache zu denken, die überhaupt noch nicht auf einem Konzil näher erörtert wurde; nicht eine Erklärung einer früheren Auffassung von den drei Kapiteln wurde vermisst und erstrebt, sondern man suchte zu bestimmen, wie sie überhaupt aufzufassen seien. Daher trat auch nicht eine Korrektur des Chalcedonense durch das fünfte Konzil ein, sondern höchstens eine Ergänzung, nicht eine neue Lehre kam zum Siege, sondern die alte wurde befestigt.

11. Kapitel.

§ 22. Justinians Beziehungen zum Aphthartodoketismus.

Evagrius berichtet in seiner Kirchengeschichte: „Zu dieser Zeit (um 560) verirrte sich Justinian von der Strasse der Rechtgläubigen und betrat einen Weg, den weder die Apostel noch

[75] Loofs, Leont. v. Byz. S. 316. — Harnack a. a. O.
[76] Harnack a. a. O. S. 395, 396.

die Väter gebahnt hatten. Zwar wollte er auch die Kirche mit seinen Disteln anfüllen, allein der Herr hat sie dagegen geschützt..... Justinian erliess ein Edikt, worin er den Leib des Herrn unverweslich nannte und der physischen und unsündlichen Leiden unfähig erklärte.[1] ..... Justinian suchte den Bischöfen diese Meinung aufzunötigen." Viktor sagt in seiner Chronik, Justinian habe im 39. Jahre seiner Regierung den Patriarchen Eutychius von Konstantinopel verbannt,[2] angeblich, weil er gegen den Aphthartodoketismus aufgetreten sei.

Diese zwei Bemerkungen sind die gemeinsame Quelle aller Geschichtschreiber von Eustathius[3] und Theophanes[4] angefangen bis zu den in unserer Zeit, welche Justinian des Aphthartodoketismus in häretischem Sinne beschuldigen. Was das von Evagrius erwähnte Edikt Justinians betrifft, so stellen einige Historiker den Erlass eines solchen in Abrede; andere halten dafür, der Kaiser habe ein solches erlassen wollen, sei aber durch den Tod daran gehindert worden;[5] wieder andere halten die Bemerkungen von einem aphthardotoketischen Edikte für eine Fabel. Das Wahre an der Beziehung Justinians zu dieser Irrlehre ist Folgendes: Um das Jahr 519 hatte Severus von Antiochien die Behauptung aufgestellt, der Leib Christi sei korruptibel, d. h. er sei sterblich und verweslich.[6] Julian von Halikarnass war ihm gegenübergetreten mit der Verteidigung der Inkorruptibilität (ἀφθαρσία). Die Anhänger des Severus hiessen Phtartolatren, die seines Gegners Aphthartodoketen, Phantasiasten, Julianisten. Einer der letzteren,

---

[1] Evagr. IV, 39, 40: ἀφθαρτὸν τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου κέκληκε καὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν ἀνεπίδεκτον.

[2] Vict. Tun. l. c.

[3] Migne, Patr. gr. 86, I, 901 ss. 2313: προέβαλεν ὁ βασιλεὺς ὢν ἐποίησε χάρτην περιέχοντα τὴν βλάσφημον ἐκείνην δογματοποίαν λέγων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως ἄφθαρτον.

[4] Theophanes, Chron. ed. de Boor Lipsiae 1884. Vol. I: Ἰουστινιανὸς ὁ βάσιλεὺς τὸ περὶ φθαρτοῦ καὶ ἀφθάρτου κινήσας δόγμα καὶ ἴδικτον πανταχοῦ καταπέμψας ἀλλότριον εὐσεβείας θεοῦ προφθάσαντος ἐτελεύτησεν.

[5] Bar. a. 563 Nr. 3. — Rohrbacher-Rump IX, 288. — Nat. Alex. p. 201. Biogr. univers. T. 22, — Crakanthorp c. 20. — Giphanius l. c. — Werner 390. — Hefele S. 574. — Schoepffius, Justinianus Orthodoxus. Vitenbergae 1682. — Liberat. brev. c. 19. — Tancredi l. c. p. 546: Nessun critico diligente ed ingenno potrà credere ereticale l'editto di Giustiniano.

[6] Schell, Dogm. 3. Bd. S. 52. — Hergenröther in Theol. Literaturblatt 1866, S. 549 ff.

Gajanus, war 538 zum Bischof erhoben, auf Befehl Justinians aber wieder gestürzt worden. Der Aphthartodoketismus nun lässt sich scheiden in einen häretischen und einen orthodoxen. Φθορά, corruptio kann sich beziehen auf die natürlichen Empfindungen oder Leiden des menschlichen Körpers, wie da sind Hunger, Durst und Ermüdung. In dieser Beziehung war der Leib Cristi vor der Auferstehung korruptibel, er besass Passibilität. Φθορά bedeutet aber auch die Auflöslichkeit des menschlichen Körpers in seine Urstoffe, aus denen er gebildet ist. In diesem Sinne war der Leib Christi vor und nach der Auferstehung inkorruptibel. Die Aphtharsie bedeutet daher einerseits Unverweslichkeit, andererseits Leidensunfähigkeit. Justinian vertrat in seinen Schriften die Lehre, dass der Leib Christi von Natur aus leidensfähig gewesen und dass diese Passibilität durch die hypostatische Union vor der Auferstehung faktisch nicht aufgehoben worden sei. So heisst es z. B. in dem Traktat gegen die Monophysiten: „Wir sind gelehrt worden und bekennen, dass die Leidensfähigkeit und die Leidensunfähigkeit einer und derselben Person unseres Herrn Jesus Christus zukommen, nur nicht nach derselben Natur."[7] In dem Schreiben gegen die Verteidiger der drei Kapitel beruft er sich auf das Wort Cyrills, dass „der, welcher das Leben und die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) selbst sei, im menschlichen Körper habe leiden wollen und ob dieses Leidens mit grossem Ruhme gekrönt worden sei, weil er durch dasselbe den Tod vernichtet und das Verderben aufgehoben habe."[8] Justinians Schriften zeigen aber nirgends den Satz, den ihn Eustathius aufstellen lässt, dass der Leib Christi infolge der Union impassibel (ἄφθαρτον) gewesen sei,[9] noch weniger findet sich dort eine Leugnung des wahren und wirklichen Leidens des Herrn.[10] Ob der Kaiser mit den Vätern lehrte, dass die hypostatische Union den Leib Christi in abstracto über die Leiden erhaben machte, der freie Wille aber sich ihnen unterwarf oder ob er der Ansicht war, die Leidensfähigkeit des einmal angenommenen menschlichen Körpers sei auch in abstracto geblieben, lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Doch scheint er sich hierin den Vätern angeschlossen zu

[7] Migne l. c. 1115 B.

[8] l. c. 1067 B: καταργήσας τὸν θανατον καὶ ἄπρακτον ἀποφήνας τὴν φθοράν.

[9] Migne, Patr. gr. 86, II, 2313 B.

[10] l. c. 2313 C.

haben. So viel ist sicher, eine Aphtharsie im Sinne von Impassibilität vor der Auferstehung[11] lehrte er nicht. Über die Verweslichkeit des Leibes Christi, die durch die hypostatische Union aufgehoben worden ist, spricht sich Justinian nirgends aus. Ein Edikt, in dem der Aphthartodoketismus sanktioniert wäre, besitzen wir nicht.[12]

Wenn als Beweis des Aphthartodoketismus Justinians die Absetzung des Patriarchen Eutychius von Konstantinopel und des Erzbischofes Anastasius von Antiochien vorgebracht wird, so ist zu erwidern, dass letzteres nicht ganz sicher ist, und ferner, dass an keinem Orte als Grund der Absetzung die Gegnerschaft zu jener Lehre angegeben ist, sondern nur allgemeine Gründe, Widersetzlichkeit, Ungehorsam gegen den Kaiser und ähnliche genannt werden. Da ferner die unmittelbaren Nachfolger der beiden verdrängten Bischöfe, die Justinian noch eingesetzt hat, sicherlich aphthartodokenfreundlich gewesen sein müssten, so würde es gerechter Weise Wunder nehmen, dass Papst Gregor, der damals als Apokrisiar in Konstantinopel weilte und die Vorgänge genau kannte, diese als Heilige anführt.[13] Uns scheint Eutychius eher deshalb von seinem Bischofssitze entfernt worden

[11] Migne l. c. 973 B.

[12] Vincenzi stellt sich ein solches zusammen und lässt Justinian behaupten: Christi corpus ante resurrectionem ob unionem cum verbo divino fuisse incorruptibile: tamen ipso verbo dei permittente subiisse corruptionem proprias nimirum naturae humanae affectiones sive passiones tulisse absque peccato. Dagegen sollen Eutychius und Anastasius von Antiochien mit Leontius erwidert haben: Christum ante resurrectionem corruptibilem sive passibilem fuisse, non tamen secundum divinitatem et eundem pariter fuisse impassibilem, verum non secundum humanitatem . . . Vincenzi l. c. p. 336. Vincenzi stellt hier in seiner gewohnten Weise Hypothesen auf. — Crakanthorp l. c. p. 330: but Justinian neither published nor writ any such edict . . . p. 333 nor held any such phantastike heresie a farre more faithfull witnesse than any of the former even Victor B. of Tun., who lived in that same time at Constantinople and who would have triumphed, to have had so just an occasion to reprove and disgrace the emperor, by whom he was imprisoned and banished p. 334. — Schoeppfius l. c. c. 16. — Invernizi l. c. XII, 4. 5. Ein Brief des Bischofs von Trier, in dem Justinian angeblich zur Umkehr vom Aphthartodoketismus gemahnt wird, zeigt auch nicht die geringste Spur hievon. — Migne, Patr. lat. 68 p. 378. — Nirschl a. a. O. S. 487. — Rügamer a. a. O. S. 173.

[13] Greg. lib. IV, ep. 88, lib. VII, ep. 69. — Nic. Call. XIII, 31.

zu sein, weil er im Verdachte stand, in häretischer Weise die Auferstehungslehre des Philosophen Philoponus, die in jener Zeit in Verbindung mit der Frage nach der Inkorruptibilität des Leibes Christi besprochen wurde,[14] zu befördern. Diese Vermutung erhält noch mehr Wahrscheinlichkeit, wenn wir erfahren, dass auch der Leidensgenosse des Eutychius, Anastasius von Antiochien, mit in den Streit des Philoponus, wenn auch als Gegner, verwickelt war und dass Justinian in der gleichen Synode, in der er die Auferstehungslehre und den Tritheismus des Philoponus verwerfen liess, das Exil über Eutychius und Anastasius aussprach.[15]

Gegen den Aphthartodoketismus Justinians sprechen überdies die Lobeserhebungen über den Kaiser, wie sie sich in Gregors des Grossen Briefen und in den Akten des sechsten Konzils finden.[16] In bezug auf die Gesamtkritik Justinians sind ausserdem die Worte richtig, welche Loofs der Anschuldigung des Aphthartodoketismus gegenüberstellt: „Hält man die Nachricht des Evagrius für zuverlässig, so wird man doch zugeben müssen, dass nach den Einfällen eines Greises nicht die Ziele seiner Mannesjahre beurteilt werden dürfen.“[17]

---

[14] Hergenröther, Kgsch. S. 509. — Schöfelder, Joh. v. Eph. S. 304.
[15] Hergenröther a. a. O.
[16] Doppertus l. c. — Schoepfius l. c. — Gregor M. l. c.
[17] Loofs, Leont. v. Byz. S. 316.

Schluss.

§ 23. Der Cäsaropapismus Justinians.

Cäsaropapismus oder auch höchster Byzantinismus ist das Wort, mit dem von den meisten Geschichtschreibern der Charakter der Religionspolitik Kaiser Justinians in Kürze bezeichnet wird. Soferne diese Ausdrücke die Ausübung rein kirchlicher Rechte seitens weltlicher Fürsten bedeuten sollen, muss zugestanden werden, dass sie auf Justinian mit einem Rechte angewandt werden können, wie auf keinen anderen römischen Kaiser. Denn er hat in Gebiete eingegriffen, die weit ausserhalb des Wirkungskreises eines weltlichen Herrschers liegen, und ist in Sachen der Religion sehr oft in einer Weise vorgegangen, welche auch vor dem Prinzip der Staatsomnipotenz und des Absolutismus der Regierung die Kritik nicht auszuhalten vermag. Justinian hat in religiösen Fragen mehr gearbeitet und verordnet als in staatspolitischen.

Das vorschwebende Ideal von einem einheitlich-christlichen Staate weckte sein feindliches Interesse an den letzten Resten des antiken Heidentums, bewog ihn zu Bekehrungsversuchen an den Juden und Samaritern und rief ihn zum Kampfe auf gegen die Manichäer, sowie gegen alle anderen halb heidnischen, halb christlichen Sekten. Das Streben nach einer Reichs- oder Staatskirche, nach Vereinigung aller herrschenden Häresieen in einem wahren Glauben verband sein theologisches Wissen mit seiner kaiserlichen Gewalt zum Theologisieren und Dogmatisieren. Anfangs nahm er dabei Rücksicht auf den Willen des Papstes und auf die Ratschläge rechtgläubiger Bischöfe. Später ging er völlig selbstherrlich vor. Das eigene Ermessen genügte ihm, um Glaubens-

edikte zu erlassen, Konzilien zu berufen und dogmatische Kontroversen zu entscheiden. Der schwachen Opposition der Päpste oder der Reichsbischöfe gegenüber verirrte er sich gegen Schluss seiner Regierung sogar zu Gewaltmassregeln.

Die Vorliebe des Pandektenkaisers zu Gesetzen machte sich auch auf religiösem Gebiete geltend. Eine grosse Anzahl von Verordnungen beschäftigt sich lediglich mit Religionssachen, insbesondere mit kirchlichen Dingen. Justinians kirchliche Gesetze, deren kritische Behandlung in Verbindung mit seiner Kirchenpolitik im besonderen für eine spätere Schrift in Aussicht genommen ist, berühren dogmatische Fragen, geben Bestimmungen über kirchliche Ämter und Personen, regeln die Gerichtsbarkeit und die Vermögensrechte der Kirche und stellen selbst liturgische Vorschriften auf.

Weiter konnte ein Kaiser in der Religionspolitik wohl nicht gehen und, so weit wie Justinian, ist auch keiner gegangen, obgleich dies bei seinen Vorgängern, wo die aus der heidnischen Kaiserzeit ererbte Idee von dem obersten Pontifikate noch frischer fortgelebt hatte, erklärlicher gewesen wäre. Wenn Eusebius von Konstantin schreibt, „dass er sich als der von Gott eingesetzte allgemeine Bischof benommen“[1] und den Bischöfen zugerufen habe: „Ihr anderen seid Bischöfe innerhalb der Kirche, ich aber bin der von Gott eingesetzte Bischof ausser der Kirche,“[2] dann müssen wir von Justinian sagen, dass er die Rolle eines Bischofes nach aussen und nach innen gespielt hat.

Die Motive der Religionspolitik Justinians sind verschiedene. Es kann nicht geleugnet werden, dass ihm die persönliche Frömmigkeit nahelegte, seinen Unterthanen den wahren christlichen Glauben zu verschaffen. Ferner ist nicht in Abrede zu stellen, dass den Kaiser ein aufrichtiges Interesse für das Wachstum, die Einheit und den Frieden der Kirche beseelte. Namentlich gilt dies für die ersten Jahre seiner politischen Thätigkeit.

Die theologische Bildung und die eifrigen theologischen Studien, denen er noch in späteren Jahren oft ganze Nächte gewidmet hat, waren Motiv und Mittel der religiösen Politik zugleich. Wenn Justinian auch keine hervorragende theologische Grösse war, so wirkte er doch als ein ausnahmsweise theologisch

[1] Eusebius, Vita Constantini III, 15.

[2] l. c. IV, 24.

gebildeter Politiker. Die dogmatischen Kenntnisse ermutigten ihn zu Vermittelungsversuchen zwischen den bestehenden Häresieen und ermöglichten den selbständigen Erlass von Glaubensedikten.

Das Hauptmotiv aber des Cäsaropapismus Justinians war das Bestreben, seine politische Macht zu sichern und das Reich zu befestigen. Als Emporkömmling suchte er für seinen Thron zu Byzanz eine religiöse Stütze und hielt es für eine Kaiserpflicht, die von seinen Vorgängern ausgeübten kirchlichen Rechte zu bewahren. Das erweiterte Reich durch eine Reichskirche zusammenzuhalten, war eine Forderung kluger Politik, und die Reichskirche sich zu unterwerfen und in allem zu beherrschen, entsprach der byzantinischen Kaiseridee. Justinian stellte in der Religionspolitik keine neuen staatsrechtlichen Grundsätze auf, wenn er Glaubensdekrete erliess, Konzilien berief und überwachte und kirchliche Gesetze gab. Er zog vielmehr nur die praktischen Konsequenzen aus dem byzantinischen Begriffe der Kaisergewalt. Darnach gab es keine Souveränität, keine selbständige und autonome Gesellschaft innerhalb der Reichsgrenzen neben oder über dem Imperium. Er handelte ferner nach der staatsrechtlichen Auffassung der Religion, wie sie in seinem Zeitalter noch herrschte. Da galt die Religion nur als Dienerin des Staates für Staatszwecke, der Begriff einer Weltreligion erschien unverständlich und die Idee einer internationalen Kirche ward von der Reichskirche verdrängt. Aus dieser engen Verbindung von Staat und Religion erklärt sich auch, warum Justinians Religionspolitik parallel lief mit der Reichspolitik und mit ihr ein stufenweises Steigen sowohl nach Intensivität als in extensiver Hinsicht teilte.

Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht. Die Zeit hat auch über Justinians Werke ihr Urteil gesprochen. Allem Anscheine nach hat sie aber ihr letztes Wort noch nicht geredet. Die jüngsten Tage bereiten betreffs gewisser Punkte ein neues und härteres Urteil vor.

Das römische Reich, das der Kaiser mit Aufbietung aller Kräfte vor dem Untergange zu retten suchte, ist bald nach ihm gesunken. Weder die Waffen, noch die Gesetze, noch die Staatsreligion vermochten der Herrschaft dauernden Bestand zu verleihen. Kräftige Germanenstämme haben den Oströmern Italien entrissen und die verweichlichte romanische Welt durch frisches

Blut erneuert. Afrika ging ein Jahrhundert später für immer verloren, und in Spanien machten die Westgothen der byzantinischen Herrschaft ein Ende.[3]

Über den Wert der Justinianischen Gesetze haben die Zeiten und die Völker verschieden geurteilt. Unstreitig ist sein Gesetzgebungswerk ein monumentales Werk, dem Anerkennung und Beachtung gebührt. Ohne Zweifel hat es aber auch seine Mängel, und diese Mängel sind, nach der Ansicht eines genauen Kenners des griechisch-römischen Rechtes, an seinen späteren Schicksalen im byzantinischen Reiche klar geworden.[4]

Wie Jungdeutschland über das Recht Justinians praktisch urteilen wird, soll die nächste Zukunft lehren.

Die Erfolge, welche die Religionspolitik Justinians dem byzantinischen Reiche gebracht hat, sind gering. Wohl sind die nichtchristlichen und christlichen Sekten unterdrückt worden, wohl ist eine Einheit mit der römischen Kirche zustandegekommen, wohl hat der Basileus-Hohenpriester in bezug auf die Lehre manche gute Anregung gegeben und das kirchliche Leben nach innen und nach aussen gefördert, — aber dauernd waren die Früchte des Cäsaropapismus nicht. Die oströmische Reichskirche ist untergegangen. Ihre Stelle nahm der Islam ein. In der ehemaligen Kaiserstadt am Bosporus, von wo aus das Christentum durch Justinian Verbreitung fand, fehlt in neuester Zeit sogar der Mut und der Wille, um die Christen des Reiches gegen blutige Verfolgung zu schützen. Das Schisma, zu dessen Aufhebung Justinian beigetragen hat, ist seit Jahrhunderten wieder erneuert. Die morgenländische Christenheit ist von Rom und in sich selbst gespalten. Die römische Kirche aber ist aus der Reichskirche zur Weltkirche geworden. Das erstrebte Reichspapsttum herrscht nunmehr über den grössten Teil der Erde und der Papst der Gegenwart sucht als Weltpapst aufs neue die Vereinigung des christlichen Orients mit dem Occident zu erreichen. Möchte ihm das schöne Ziel auf längere Zeiten gelingen, als es Justinian gelungen ist!

---

[3] Gförer-Weiss a. a. O. S. 318 ff.

[4] K. E. Zachariä von Lingenthal, Geschichte d. griech.-röm. Rechts. 3. Aufl. Berlin 1892. Vgl. Byzant. Ztschr. 1 (1892) S. 617.

Pamph.
H Eccl.
K

Author KNECHT, AUGUST

Title DIE RELIGIONS-POLITIK

DATE.	NAME OF BORROWER.
Nov 10/33	K. Evans

85
77
162